

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

---

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad e Historia</i> .....	163
--------------------	--------------------------------	-----

### ARTICULOS

OMAR ARGERAMI:	<i>Estructura de la obra de arte</i> .....	171
MANUEL TREVIJANO:	<i>En el bicentenario de un opúsculo kantiano</i> .....	181
CARMEN VALDERREY:	<i>Amor y libertad en la filosofía de Gabriel Marcel</i> .....	201

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>Sobre las denominaciones de la Gnoseología</i> .....	209
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de historia de las ciencias</i> ....	212

### BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger* (Gustavo E. Ponferrada), p. 219; ROGER VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Gustavo E. Ponferrada), p. 221; JOSEPH B. FURST, *Teoría y práctica de la neurosis* (S. M. Popescu), p. 225; HAROLD H. JOACHIM, *La natura della verità* (Juan A. Casaubón), p. 226; FR. SERVAIS, *Introduction générale, Eléments de philosophie thomiste* (N. A. Corona), p. 227; ROGER VERNEAUX, *Historia de la filosofía moderna* (N. A. Corona), p. 228; MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger* (María C. Cassini), p. 229; LUDWIG LANDGREBE, *El camino de la fenomenología* (Marta Daneri), p. 230; Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte (J. E. Bolzán), p. 232; LEONARD NELSON, *Socratic method and critical philosophy* (Omar Argerami), p. 232; E. PARENTI y F. FIORENZOLA, *Sueño, hipnosis y sugestión* (C. Stancesco), p. 233; *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine* (E. Colombo), p. 234; MICHELE F. SCIACCA, *Platone* (J. E. Bolzán), p. 235; JOHANN FISCHL, *Manual de historia de la filosofía* (J. E. Bolzán), p. 235; DOMINGO DE SOTO O. P., *De la justicia y del derecho* (J. E. Bolzán), p. 236; FRANCISCO SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (J. E. Bolzán), p. 236; RENÉ SIMON, *Moral* (E. Colombo), p. 237.

LIBROS RECIBIDOS .....	238
------------------------	-----

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

## VERDAD E HISTORIA

1. — *Desde el siglo pasado la Filosofía se ha aplicado reflexivamente al tema de la Historia. El hombre, unidad sustancial de cuerpo y alma, en razón de su cuerpo está instaurado en el tiempo, más aún, es un ser temporal y, como tal, cambiante. Por el contrario, por su espíritu, es un ser sustancialmente inmutable y permanente y a la vez consciente y libre. De esta conjunción de corporeidad temporal y de dominio sobre la misma, de la unidad permanente del espíritu por la conciencia y la libertad, se origina la Historia.*

*El hombre es un ser esencialmente histórico, cambiante en su ser y actividad individuales y en sus múltiples creaciones de los distintos sectores de la cultura, que constituyen su mundo: el Arte y la Técnica, la Moral, el Derecho, la Economía y la Sociología, la Ciencia, la Filosofía y la Teología: nada humano en sí mismo y en su proyección cultural sobre el mundo y sobre el propio hombre escapa a su carácter histórico.*

2. — *Esta verdad, que hoy se manifiesta en toda su fuerza y hasta nos parece evidente por demás, fue descuidada sin embargo o no tenida en cuenta suficientemente en épocas anteriores. Muchos sistemas filosóficos se organizaron como si la inteligencia no estuviera encarnada y no dependiera en su actividad espiritual propia de la vida de los sentidos y, consiguientemente, de la materia. Tal ha sido la posición de los grandes sistemas exageradamente espiritualistas o racionalistas, desde Platón a Hegel pasando por Descartes, Leibniz y Espinoza. Sólo hay una verdad absoluta, de acuerdo a esta posición, enteramente descarnada y desvinculada de la Historia.*

3. — *Por el otro extremo todos los empirismos y sensismos, que reducen la vida intelectual a la de los sentidos, es decir, a una vida consciente esencialmente dependiente del cuerpo, desconocen la existencia de una verdad absoluta, trascendente al carácter cambiante de la Historia. El hombre únicamente conoce un conjunto de fenóme-*

*nos o apariencias de las cosas, a las cuales en verdad no aprehende. Tal conocimiento, es, en definitiva, subjetivo y dependiente, en última instancia, del hombre mismo en su situación de aquí y de ahora. Todo conocimiento es, por eso, relativo y vale para cada sujeto solamente, más todavía, para él únicamente en su momento y situación determinada. Tal posición empirista anti-intelectualista, es la de Heráclito hasta Bergson, pasando por los Sofistas de la Antigüedad, los Nominalistas de la Edad Media, los Sensistas de la Edad Moderna, Locke, Berkeley y Hume, y los Positivistas del Siglo pasado Comte, S. Mill, y los Neopositivistas y Neonominalistas y Existencialistas de nuestra Epoca, Heidegger, Sartre, etc.*

*Tal el origen del Historicismo o de la Filosofía que hace depender totalmente el pensamiento y la verdad y, consiguientemente, todos los valores del espíritu y de la cultura, de la Historia. El Historicismo impregna y deja su impronta en gran parte del pensamiento y de la Filosofía contemporáneos. Para él la verdad carece de valor absoluto, no tiene un alcance trascendente e inmutable, sino que está sumergida y determinada por el cambio de la Historia.*

4. — *Dilthey es quien ha dado formulación de sistema al Historicismo. Para él las concepciones filosóficas se organizan sistemáticamente como expresión de una Weltanschauung o cosmovisión, que él reduce fundamentalmente a tres. En torno a estas Weltanschauungen las diferentes manifestaciones de la cultura —Arte, filosofía, Derecho, Economía, Religión, etc.—, se organizan en unidad: forman una estructura. La estructura viene a ser la unidad de la cultura en torno a una Weltanschauung, que es como su centro y fundamento o, si se prefiere, como su alma que le da forma y la vivifica.*

*Pero las Weltanschauungen, en que se fundan los diferentes sistemas filosóficos, no se apoyan ni dependen de una verdad trascendente, no poseen ningún valor absoluto; están determinadas ciegamente por elementos irracionales del hombre, por su temple histórico. En definitiva, la Weltanschauung es el modo como la vida humana, constituida, en última instancia, por impulsos irracionales, busca vincularse con el mundo.*

*Por eso, la Filosofía, el Derecho, el Arte y la Religión y demás manifestaciones de la cultura, en que se encarna la Weltanschauung, no son expresiones de una verdad absoluta, sino medios de vincular al hombre con el mundo. Por eso, no interesa de qué Filosofía, Arte, Derecho o Religión se trate; basta que ellas respondan a ese momento histórico, a ese modo de ser o sentir del hombre en ese instante y en esa circunstancia, en definitiva, que respondan a la Weltanschauung por la que el hombre —los elementos irracionales que le constituyen en la última trama de su vida— se expresa en ese aquí y ahora.*

*Precisamente porque no se apoyan y expresan una verdad trascendente y absoluta —que ni siquiera sentido tiene en el Historicismo porque no alcanza el ser— sino que están determinadas por una realidad y actividad históricas, las Welt-anschauungen y las consiguientes estructuras no son estables, lo son sólo relativamente, y se dan en continuo cambio, hasta que aparecen enteramente transformadas, otras, para dar lugar a una nueva época; y la nueva Welt-anschauung, que se iba gestando generalmente por pasos imperceptibles, ha ido creando también del mismo modo, suavemente, una nueva estructura con una nueva Filosofía, un nuevo Arte, un nuevo Derecho y, en general, con nuevas manifestaciones de la cultura.*

*La verdad —y consiguientemente la belleza y la bondad— no tiene consistencia absoluta, no vale sino como expresión de una Welt-anschauung, la cual, en definitiva, no es sino la encarnación de un temple o sentimiento irracional vital, que vale para su momento histórico, correspondiente a esta rama irracional de la vida humana. La Historia determina enteramente la verdad y, con ella, la Filosofía, la Religión y todas las expresiones de la cultura. Tal el Historicismo, al que Dilthey ha querido dar fundamentación y formulación filosófica.*

5. — *Lo cierto es que ni los espiritualistas exagerados o racionalistas, que desconocen el carácter histórico en que se encarna y manifiesta la verdad en el hombre, ni los empiristas e historicistas —y nos referimos sobre todo a Dilthey— que hacen depender la verdad enteramente de la Historia, que sumergen y diluyen la verdad en algo enteramente subjetivo y cambiante, cuando no además irracional, tienen razón en lo que afirman, pero no en lo que niegan. Ambas posiciones son unilaterales y desconocen uno u otro de los caracteres con que la verdad se manifiesta en el hombre: su carácter absoluto y trascendente y a la vez su carácter histórico; caracteres que provienen del ser espiritual y material del hombre, respectivamente, y que aquellas posiciones extremas desconocen en uno u otro de tales constitutivos: el espiritual, los empiristas e historicistas; el material, los racionalistas.*

6. — *La verdad es que la Filosofía actual no desconoce el carácter histórico del espíritu, de su cultura, y más bien se inclina a subrayar en demasía esa nota y gravita hacia una absorción total de la vida espiritual y de sus objetos trascendentes: la verdad, la bondad y la belleza —identificados, en definitiva, con el ser— por parte de la Historia, es decir, gravita hacia el Historicismo.*

*La corriente historicista no es exclusiva de la Filosofía, invade todos los planos de la cultura contemporánea e incluso forcejea por*

*penetrar en el dogma y moral cristianas, tanto que S. S. Paulo VI ha denunciado en repetidas ocasiones el peligro del Historicismo, que tiende a diluir el carácter absoluto y permanente de la verdad del dogma y de las normas morales para hacerlas depender de un puro devenir histórico.*

*De aquí que en esta época sea misión del filósofo cristiano esclarecer el sentido permanente e inmutable de la verdad y demás objetos y valores del espíritu y de la cultura dentro del contexto humano e histórico en que se realiza.*

7. — *El concepto objetivo no es una mera imagen, ni mucho menos un esquema inmóvil separado de una realidad cambiante, a la que no aprehende en su ser trascendente, un puro instrumento para manejarla o utilizarla desde afuera —Bergson y, en general, el Vitalismo—; sino que es verdaderamente un aspecto o faceta de la realidad, aprehendida y presente en el acto de la inteligencia. Tal aspecto abstrae o deja de lado los otros, pero sin negarlos. En el juicio de existencia, la inteligencia devuelve ese aspecto objetivo a la realidad concreta de donde fue tomado. Y todos los juicios ulteriores, por alejados que estén de la realidad existente, pueden y deben reducirse y apoyarse en tales juicios de existencia, los cuales a su vez se nutren y fundan en la intuición de los sentidos, en la presencia misma de la realidad existente.*

*Ahora bien, esta aprehensión conceptual del objeto y esta integración de la misma en el ser real, se realiza, sí, en un momento temporal-histórico movedizo, pero lo trasciende por tratarse de un acto del espíritu, no sujeto directamente al tiempo. En el acto del juicio, el entendimiento ve que tal noción o concepto objetivo —la cara de la realidad presente en la mente— se identifica con tal ser real, asiste a esta identificación, iluminado por la luz de la verdad objetiva, por la evidencia con que el ser se le manifiesta, tiene conciencia de que el ser no puede ser de otro modo o, en otros términos, tiene certeza de la verdad. Este acto, en cuanto aprehensión evidente del ser o verdad objetiva, no depende de su carácter histórico; de ser este acto; y, por eso, el mismo entendimiento no solamente ve tal verdad, sino que ve que esta verdad —el que la realidad sea ésta o aquélla— es verdad, es así para siempre. La realidad aprehendida podrá cambiar continuamente en su existencia concreta, pero la inteligencia ve que su esencia, aquellas notas que la constituyen tal cosa, son inmutables y eternamente así como son, trascienden el tiempo y la Historia.*

*Más todavía, aun aquellas notas cambiantes que se refieren a la existencia concreta, referidas a la realidad expresan, sí, una nota*

*cambiante, pero que en ese momento conviene a la realidad; y la inteligencia ve con evidencia que en ese momento tal nota o predicado se identifica con el ser real y que tal identificación realizada en ese momento será eternamente verdadera. Siempre será verdad, por ejemplo, que en tal fecha y momento Napoleón ganó tal batalla, aún hoy que ya no existe ni Napoleón ni las demás circunstancias bélicas.*

*Brevemente, puede haber verdades que se refieren a la esencia de las cosas, las cuales, una vez vistas con evidencia, son verdades siempre válidas: por ejemplo siempre será verdad que la esencia del hombre está constituida por las notas de animal y racional. Y puede haber verdad de las cosas contingentes existentes, de los objetos históricos como tales, y entonces la verdad es inmutable en cuanto se refiere a tal objeto histórico: siempre es verdad que Napoleón realizó y ganó tal batalla en tal momento, aunque en sí mismo este hecho sea contingente y podría no haber existido, e incluso, una vez realizado, ya no existe más. Lo que es inmutable es la verdad que expresa tal hecho contingente realizado en tal momento y situación.*

*La aprehensión de la mente alcanza inmediatamente la realidad o ser trascendente, bajo alguno de sus aspectos, de modo que, por su riqueza espiritual, el acto inmanente del intelecto es capaz de dar existencia a un aspecto de la realidad trascendente, como distinto de él mismo o, en otros términos, como objectum. Esa aprehensión cuando se funda en la evidencia o manifestación inmediata del ser trascendente —ya en su esencia inmutable, ya en su existencia contingente— es inmutable y eterna. La inmutabilidad de la verdad reside en la identidad vista del predicado con el sujeto en el juicio evidente, en cuanto vista. Siempre será verdad que tal identidad vista por la inteligencia, en el modo como fue vista, es verdadera y como tal incapaz de cambiar; sea que tal objeto sea y permanezca inmutable —objetos esenciales— sea que tal objeto cambie después, sea cambiante en sí mismo —objetos existenciales—. Es la verdad, lo aprehendido por el intelecto y en cuanto aprehendido, lo que no puede cambiar. Lo cual quiere decir que la verdad como tal es a-histórica, expresa una conformidad o identidad intencional del acto inteligente con la realidad entendida, identidad que en cuanto tal trasciende el tiempo y la historia, aunque esté implantada en un acto y ser históricos.*

8. — *Por lo demás, si se intentase la formulación de la tesis contraria, que defiende el Historicismo, de que toda verdad depende de las circunstancias históricas y cambia con ellas, se llegaría a un relativismo, que no sólo destruye toda verdad, sino que se autodestruye como tesis filosófica. En efecto, si la verdad es únicamente tal para su momento y luego, cambiada la situación temporal-histó-*

*rica, la misma formulación ya no es verdadera, se sigue que tampoco fue verdadera antes. Si A es A, verdadera en su época, dejase de serlo en otra, de modo que ya A no es A, sin cambiar los términos —en el ejemplo propuesto, si es verdad que Napoleón ganó tal batalla en tal época, y esa formulación que fue antes verdadera, ahora ya no es más verdad o sea que en este siglo ha dejado de ser verdad que Napoleón ganó tal batalla en tal época— para que persistiese la verdad en un caso y no en otro, habría que decir que A es A y que A no es A —que Napoleón ganó la Batalla y que Napoleón no la ganó—, lo cual es contradictorio e impensable; o sea, que tal proposición se puede formular con las palabras, pero no se puede pensar, no tiene sentido siquiera. Porque no se trata de que la realidad cambie —en el ejemplo, que Napoleón, que existió en el siglo pasado, no exista en este siglo— lo cual es evidente, sino que el juicio que la expresa como verdad, ese mismo juicio deje de ser verdadero. Cuando yo digo que Napoleón ganó tal batalla en tal época, se trata de un juicio que expresa un hecho contingente y transitorio. Es evidente que Napoleón no gana la batalla actualmente. Pero la verdad expresada: Napoleón en tal época ganó tal batalla es perenne y está fuera del tiempo y de la Historia y, por eso, es también verdadera actualmente.*

*Mucho más claro todavía: si se trata de juicios que expresan realidades esenciales e inmutables: entonces no sólo es inmutable la verdad formulada por el juicio, sino que es también inmutable la realidad y objeto por él expresado: se trata de un juicio verdadero y perennemente vigente aún en la realidad expresada. Mientras yo puedo decir siempre que Napoleón ganó tal batalla en tal época, pero no puedo decir que Napoleón gana la batalla actualmente, puedo decir siempre que el hombre es animal racional, que lo fue, que lo es y que lo será.*

*El Historicismo, al hacer depender la verdad misma de la realidad histórica y someter a cambio la misma verdad, incurre en contradicción y, por eso, es insostenible. Más aún, la contradicción no sólo afecta a la verdad históricamente relativizada, sino también al historicista que la expresa: toca al Historicismo como tal, porque su formulación misma está afectada —como todo juicio— de relativismo, de manera que él mismo, en definitiva, es y no es Historicismo, su afirmación fundamental constitutiva no es absoluta, cambia, y entonces es verdad y no es verdad que la verdad dependa de la historia y se autodestruye como sistema. En el fondo, sufre la contradicción interna del Escepticismo, al que se reduce todo relativismo, también el histórico o Historicismo. Por eso, contra él conserva su vigencia el férreo raciocinio con que San Agustín, en el De Trinitate redargüía al Escepticismo de los académicos.*



9. — *El carácter histórico de la verdad, si bien no afecta a la verdad misma, afecta, sí y en primer lugar, al sujeto humano que la formula, y, en segundo lugar, al contexto objetivo sobre el que la verdad se proyecta.*

*En cuanto a lo primero, es claro que el juicio no es impersonal ni a-histórico en su realidad concreta, es el juicio de un hombre individual y en tal situación histórica. La misma verdad será vista y la formulará con más claridad y profundidad un hombre que otro. Uno la de-velará en nuevas facetas, con más precisión y rigor que otro. Pero lo que los dos ven como verdad evidente es coincidente en su objeto, aunque difiera el modo con que cada uno de ellos lo ve.*

*También el hombre cambia a través del tiempo: el mismo hombre individual en dos edades, o dos hombres de épocas distintas. Una misma verdad se encarna en formulaciones distintas en uno u otro caso. La formulación de la misma verdad —inmutable en su contenido objetivo— se encarna en formulaciones conceptuales y verbales diferentes.*

*Incluso las inclinaciones y preferencias de una época y de otra, hacen que ante una misma verdad, sustancialmente la misma, uno se aplique más a un aspecto que otro, o que la proyecte más hacia una faceta u otra de la misma.*

*Y esto nos lleva al segundo aspecto histórico que afecta a la verdad, no en sí misma o en su esencia, sino en su existencia concreta. Porque no sólo cambia el hombre y su visión científica, sus teorías del mundo, sino que cambia también el mundo mismo contemplado, más aún, el hombre lo va cambiando con la técnica y el arte.*

*La misma verdad frente a una realidad que cambia, que ya no es la de antes, adquiere proyecciones nuevas, se enriquece con nuevos aspectos de-velados del ser, hasta tal punto que puede dar la impresión de que es otra. Veamos un ejemplo actual. León XIII subrayó la obligación de aceptar la verdad objetiva y, contra el Liberalismo, condenó por eso la libertad de pensamiento y de palabra. Lo que quería subrayar el Papa es que frente a la verdad objetiva no hay libertad, el hombre está obligado a aceptarla.*

*Pero actualmente frente a un nuevo contexto histórico, la misma Iglesia defiende la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II: La persona es libre y no debe ser violentada en sus creencias religiosas. Pero ahora se trata de la libertad subjetiva, de la libertad de conciencia; la cual no ha abolido aquella necesidad u obligación moral de aceptar la verdad objetiva, frente a la que el hombre no es libre, según decía León XIII. Lo que sucede es que la cuestión planteada por León XIII no tiene la vigencia de entonces, por la*

*decadencia del liberalismo, y ha sido menester cambiarla por una nueva formulación que tenga en cuenta el contexto histórico actual. Los actuales estados totalitarios han querido someter y obligar a las conciencias a aceptar tales o cuales formulaciones de errores o renegar de tales o cuales verdades. Se trata de dos aspectos de la realidad, tenidos en cuenta en una u otra situación histórica y que pueden aparecer como opuestos. No lo son, sin embargo; pero evidentemente la realidad histórica ha cambiado y ha exigido poner énfasis actualmente en la libertad de conciencia o subjetiva frente a la presión totalitaria así como León XIII ponía el énfasis en la obligación o necesidad moral de aceptar la verdad objetiva, frente a la indiferencia agnóstica del Liberalismo.*

*10. — En síntesis, la verdad, esencialmente inmutable, aún tratándose de verdades de hecho contingentes, en su existencia se encarna en la historia tanto del lado subjetivo del hombre concreto en tal situación que la formula, como del lado objetivo, de una realidad por influencia del hombre natural y culturalmente cambiante, sobre la que se proyecta y pone en relieve nuevos y a veces insospechados aspectos de la misma. Como el hombre y su historia— y el mundo con él— la verdad adquirida, sin cambiar en su esencia, se enriquece sin cesar en extensión, en profundidad y en nuevas formulaciones o encarnaciones, de acuerdo a los pasos del hombre sobre el tiempo, que constituyen la Historia.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## ESTRUCTURA DE LA OBRA DE ARTE

La afirmación de que la obra de arte es una "cosa" resulta, con toda probabilidad, una de las más repetidas por los autores que intentan adentrarse en los problemas estéticos. Sin embargo, el aserto resulta discutible desde varias perspectivas distintas. En primer término, debe aclararse el sentido de la expresión "obra de arte". En segundo lugar, cabe preguntarse si es válida la identificación de la cosa artística con la obra de arte. Por último, habría que discutir el carácter del término "cosa" aplicado a los objetos de la naturaleza y a la obra de arte.

Podría entenderse por "cosa" todo aquello que existe en el tiempo y con independencia de nuestro conocimiento. La cosa es, está ahí, constituye algo dado y sometido a la regulación de la causalidad. Su presencia no supone ninguna relación de conocimiento, es previa a todo acto cognoscitivo y a toda acción del sujeto cognoscente. El objeto, en cambio, se resuelve en su carácter de constituir la cosa en tanto término de la acción de conocer. El objeto supone una relación con el sujeto. La obra de arte, ¿es cosa u objeto? Tal sería el primer interrogante, pero su resolución supone el haber determinado previamente en qué consiste la obra de arte. Parecería que nos encontramos aquí en medio de una *circulatio*, por cuanto la determinación de la obra de arte supone responder a la pregunta acerca de si es cosa. El círculo puede romperse si nos atenemos al carácter existencial de eso que llamamos obras de arte. Esta última expresión se refiere a algo que se da de hecho, por lo cual, aun cuando no sepamos definidamente cuál es la estructura de tales obras, podemos señalar o mentar esas realidades.

Suele hacerse la división, muy curiosa por cierto, entre arte y literatura, arte y música, arte y poesía. Por lo común esta contraposición va unida al concepto de cosa, afirmado del primero y negado de las segundas. Una pieza musical, una poesía, una composición literaria no son cosas; afirmación innegable. Pero, ¿es lícita la conclusión de que no son obras de arte? Es probable que nadie haya hecho explícitamente esta inferencia, pero tal aseveración constituye un supuesto o una consecuencia de la división antedicha. Enfocado de este modo el problema, estaría resuelto *a priori* por la negativa; pero en tal caso se plantearía el problema, tanto o más grave, de la

dicotomía entre literatura y arte, poesía y arte, o música y arte. Por otro lado, se reiniciaría con ello la discusión acerca de qué es la obra de arte, con lo que entraríamos en un nuevo círculo.

Obra de arte es todo aquello por lo cual el hombre expresa sus vivencias frente a la realidad que lo invade y despierta las resonancias propias de su personalidad individual. El arte es expresión del hombre. Y la obra de arte es aquello por lo cual se expresa. Es un objeto. Pero un objeto no es necesariamente una cosa. Hay obras de arte que son cosas, y otras que no lo son. La expresión objetiva del hombre no se plasma indefectiblemente en una cosa. Lo cual supone que no todas las obras de arte existen de la misma manera. Pero esta afirmación sólo puede desarrollarse después de haber analizado los elementos que constituyen la obra de arte.

### *Los planos de la obra de arte*

Todo objeto utilizado como medio de expresión engloba, por lo menos, dos elementos: su carácter de cosa física, y su función expresiva. Estos dos elementos pueden, a su vez, incluir varios otros. Cuando hablamos de obra de arte, no podemos dejar a un lado la característica fundamental de que no hacemos referencia a un objeto natural, sino a un objeto artificial. Por otra parte, resulta ineludible abordar su índole especialísima como expresión de la personalidad. Supongamos una señal de ferrocarril. No se trata de unos pedazos de metal y de una luminosidad cualquiera, sino de una estructura dada por el hombre *ex professo* a los materiales que la forman, para cumplir una función. Por otra parte, una señal de ferrocarril no lo es en sentido propio, sino cuando está ubicada en determinado lugar, de una manera adecuada, y realizando los movimientos que le son propios en el momento correspondiente. Sin este último elemento, el movimiento adecuado en el momento justo, no cumple su función de señal. Por último, la señal lo es, en realidad, únicamente para el conductor de ferrocarril. Para éste, y sólo para él, tienen un sentido muy importante los movimientos de ese objeto que, visto desde fuera del ámbito de las vías, puede resultar más o menos vistoso, o reconocerse como tal objeto, pero sin ninguna relación vital con el observador.

La obra de arte es un objeto artificial. No se da en la naturaleza, sino que es fabricado por el hombre. Esto significa que, en el plano de su realidad física, hay en la obra de arte por lo menos dos aspectos: el de los materiales que la constituyen, y el de la organización que se les impone. El material que utiliza todo artista tiene ya, previa a todo uso que se le quiera dar, su propia estructura. Es un material estructurado. Pero por encima de esta organización natural de los materiales que utiliza, el artista establece otra, en función de la

finalidad que se propone. La organización artística del material es una *sobreestructura* artificial del mismo. Conviene tener en cuenta que esta organización del material constituye esencialmente un modo de utilizarlo, sin que implique necesariamente una unión más estrecha entre los elementos. No siempre el uso artístico de un material supone una reestructuración del mismo. En muchos casos no se da más que una conjunción accidental, y a veces sólo pasajera, de las partes.

Así como es variable el sustrato físico y la forma de organización del mismo en la obra de arte, lo es también el modo de existencia de la obra. En principio puede suponerse un doble modo de existencia: efímero y duradero. Pero dentro de este esquema caben diversas modalidades. Dejando la determinación de los mismos para una posterior consideración, conviene subrayar ahora que la mera posibilidad de estos distintos modos de existencia determina ya la posibilidad de que no toda obra de arte sea una cosa. Y de hecho muchas no lo son. No hay, por ejemplo, una realidad continuada y duradera que sea una pieza musical. La partitura no es la música, y con mucha menos razón lo son el disco o la cinta grabada. Entre los quesos de la bodega y las sonatas de Beethoven hay la diferencia completa y fundamental de que los primeros son cosas, y las segundas no.

Pero toda esta organización del material que el artista realiza, se hace con una finalidad: la de expresar algo. El material sobreestructurado por el creador se convierte en signo de algo. Es el significante de un significado que lo sobrepasa. Este significado, de carácter estrictamente humano está, por su misma naturaleza, por encima de las posibilidades naturales de la materia. Para poder expresarse en la materia, el espíritu debe, de alguna manera, saltar por encima de la diferencia de naturaleza que los separa. Pero este significado tiene a su vez varios estratos. El primero es el modo de inserción o penetración del significado en el significante. El segundo, el de lo mencionado por medio del significante. El tercero, el sentido o uso que tiene lo mencionado. Podríamos denominar a estos tres estratos, respectivamente, como forma, significado y sentido de la obra de arte. Para que una estructura sea obra de arte no basta con que se organicen los materiales de una manera cualquiera. Hay siempre un elemento canónico, formal, que distingue al arte de lo que no lo es. Puede decirse que el artista crea, o encuentra, nuevas formas, pero es siempre innegable que sin un significado formal determinado no hay obra de arte. Sin embargo, el artista no produce formas por las formas mismas; a través de ellas quiere siempre expresar algo de su persona, sus vivencias estéticas, o sus sentimientos. El carácter formal de la obra de arte es siempre el vehículo de un significado personal. Por último, este significado tiene un ámbito de comprensión, de sentido,

o de aplicación adecuados, a los que llega con toda su plenitud de forma y de vivencias. Fuera del determinado medio humano que le es propio, la obra pierde su primigenio objetivo, y toma otro u otros, que corresponden al nuevo "ambiente" en que se la ha insertado.

### *Lo artístico de la obra de arte*

La caracterización anterior deja a oscuras un punto de capital importancia. ¿Qué es lo que distingue, en sentido propio, a la obra de arte de toda otra expresión humana? En otras palabras, ¿cuál es su elemento propio y distintivo?

Lo característico de la obra de arte no es, evidentemente, la organización del material, porque este elemento es común a todos los artefactos. Tanta sobreestructura presenta una plancha, una heladera o un automóvil, como la más elaborada creación artística. Lo propio de esta última debe residir, sin lugar a dudas, en el orden significativo. Pero, ¿en cuál de los tres estratos?

Podría, inclusive, preguntarse si tal carácter puede encontrarse en este análisis "estratigráfico". Si nuestra intención fuera la de estructurar una completa ontología del arte, deberíamos plantearnos la cuestión de la irrealidad propia del objeto estético, el sentido específico de su carácter simbólico, la relación entre espíritu y materia que se concreta en la expresión artística, y muchas otras. En el desarrollo limitado que nos proponemos, nos resulta imposible extendernos en una temática tan vasta. Sin embargo, no es tan difícil ver que siempre iríamos a parar al interior de uno de los estratos que hemos mencionado. Por ello la pregunta que nos planteamos aquí resulta previa a toda ulterior indagación "ontológica", por cuanto delimita el objeto sobre el que versaría un análisis semejante.

Podemos afirmar, desde el principio, que lo único necesario y suficiente para que algo sea obra de arte es su carácter formal. Pero esta aserción debe fundamentarse. Tal fundamentación puede realizarse en forma directa o indirecta. Directamente, por el sentido mismo de este estrato formal; indirectamente, por negación de los otros estratos.

El objetivo de todo artista es crear un signo que transmita aquello que él vive y que quiere hacer llegar a los demás. Y necesita crear un signo, porque para expresar lo que quiere no le bastan los signos del lenguaje intelectual. Si una obra de arte pudiera "traducirse" íntegramente a una formulación nocional, no tendría razón de ser. O, lo que es lo mismo, no sería obra de arte. Aun el artista que utiliza los signos del lenguaje intelectual para manifestarse, los emplea desechando su significado de diccionario y su uso en el habla cotidiana. El signo artístico señala pura y exclusivamente a través de su forma, porque es precisamente su forma la que habla con un lenguaje distinto al del entendimiento.

Podría objetarse a esto, que todo signo significa algo; y por consiguiente, que el significado es, también en la obra de arte, tanto o más importante que la forma. Sin embargo, no es así. Probablemente haya aquí un equívoco que procede del mismo término "significado". Esta expresión puede tomarse en sentidos distintos. Es indudable que en todo artista hay, implícita o explícita, una intención estética. Pero esta intención estética está dirigida a la forma misma. La obra de arte tiene significado estético por su forma, y todo cambio de forma cambia este significado. Por otra parte, el artista intenta expresarse a través de la obra, y el objeto artístico constituye esta expresión. Sin embargo, el significado personal que tiene la obra de arte también es inherente a su forma. De otro modo no habría razón alguna para la realización artística en lugar de una expresión lingüística intelectual. El significado que constituye el segundo estrato ya citado es lo que podríamos denominar significado *temático* de la obra de arte. Este significado, casi anecdótico, puede ser ocasión, motivo, pretexto, en algunos casos hasta condición de la forma artística, pero es siempre un elemento ajeno a ella. El mismo tema, expresado de manera distinta, deja de ser obra de arte sin dejar de ser él mismo.

Lo que afirmamos del significado es igualmente cierto, con más razón si cabe, del sentido de la obra de arte. Inclusive estos dos estratos, significado y sentido, son los que insertan en ella una serie de caracteres extraestéticos de gran importancia, como son los modos fenomenológicos de existencia y las funciones de la obra de arte.

### *Las existencias de la obra de arte*

¿Cómo existe el objeto artístico? Es indudable que, cualesquiera sean los modos de existencia que señalemos, serán siempre modos de existencia del objeto. Pero, precisamente por tratarse de objetos, las obras de arte tienen siempre referencia a un sujeto, y esta referencia les otorga distintos modos de existencia. De manera un tanto arbitraria, dividiremos estos modos de existencia en tres órdenes: objetivo, estético y artístico.

El objeto, en sí mismo considerado, tiene una existencia que le es propia e independiente de su relación cognoscitiva. Pero, aun en este orden de cosas, la obra de arte puede responder a distintas características. No todo objeto artístico tiene una existencia real duradera. Algunos, por supuesto, existen como cosas, dimensionados espacialmente, manteniendo una individualidad permanente e irrepetible, hasta el momento en que se destruyen. Otros, en cambio, tienen una existencia efímera, interrumpida por hiatos temporales, repetible y fugitiva, pero real. El rasgo más característico de esta segunda clase de objeto es, precisamente, su posibilidad de repetirse como la misma obra, en circunstancias y momentos de tiempo distintos. ¿Qué

es, en este caso, lo que individualiza a una obra cuya existencia real, transitoria, se repite a lo largo de una duración temporal indeterminada? Es evidente que no hay, en este caso, una individualidad física. Tampoco podemos hablar con sentido de una individualidad de significado. Hay, sin embargo, una individualidad que les es propia, y que reside precisamente en la forma artística que se repite, estructuralmente idéntica, en los distintos complejos materiales que le sirven de vehículo. ¿Puede llamarse individualidad a este modo de existencia? Es innegable que no estamos aquí en presencia de individuos semejantes, aunque distintos entre sí. Ninguna obra de arte es una especie dentro de la cual entren, como individuos, las repeticiones que se hagan de la misma. Tal concepción sería mucho más inexplicable que la de aceptar un modo de individualidad formal propio de la obra de arte.

Un tercer tipo de obras de arte está constituido por aquéllas cuya existencia es también efímera, pero que ni siquiera se realiza materialmente. En este caso nos encontramos con una modalidad más inexplicable todavía. Porque, si bien es cierto que una pieza musical no es su partitura, no es menos cierto que hay un elemento físico muy real en el que se materializa el arte musical: los sonidos. La partitura no es más que un conjunto de signos cuya única finalidad es la de ayudar a la memoria de los sonidos. Una obra poética, en cambio, en cualquiera de las modalidades literarias en que se la ubique, no consiste siquiera en los sonidos significados por la letra escrita. La forma poética no tiene ningún sustrato físico, sino que se encarna en una modalidad de ser que, a falta de un nombre más específico, podemos llamar espiritual. También aquí la individualidad que encontramos es la individualidad de una forma. Esta individualidad resulta, ya lo hemos dicho, bastante inexplicable. Sin embargo, habremos de aceptar el hecho ineludible de que una obra de arte, efímera y repetible, es *la misma* a través de todas sus iteraciones. No menos innegable es que esta característica responde, en mayor o menor grado, al concepto de eso que llamamos "individuo". Podría negarse que el concepto de "individuo" sea aplicable en este caso; pero ello significaría replantear el problema de qué es entonces la obra de arte. Puede también apelarse a dos soluciones ya propuestas a lo largo de la historia de la filosofía: o que la individualidad no exige la determinación por la materia, o que lo inmaterial también tiene una materia. Intentar una solución a esto significaría embarcarnos en toda una serie de cuestiones que no caben aquí ni responden a nuestro propósito, por lo que nos permitimos dejar el problema abierto.

Puede también suponerse la existencia de obras de arte, no sólo efímeras, sino también irrepetibles. En tal caso, triunfo del más



refinado de los modos de devenir, no habría problema de individualidad. Como tampoco lo hay en la obra, materialmente la misma, cuya estructura tiene elementos en permanente cambio.

Pero la obra de arte no existe sólo como objeto, sino, y sobre todo, como obra de arte. Esto nos introduce en una pregunta de primerísima importancia: ¿cómo y cuándo comienza un objeto artístico a ser obra de arte? A primera vista la pregunta parece puramente retórica, pero no lo es. Permítasenos un ejemplo, ya muy utilizado, pero siempre útil: las pinturas de Altamira. ¿Son obras de arte para nosotros, espectadores del siglo XX, nada más? ¿Lo fueron para sus autores, hace 15.000 años? ¿Lo fueron mientras no se las descubrió? Es muy fácil que la perspectiva de una aceptación de tales pinturas como obras de arte nos engañe. Pero piénsese en el posible, y probable, descubrimiento de artefactos cuya forma no podemos todavía imaginar; ¿qué pasará con ellos?

Nuestras preguntas nos permiten ver que hay por lo menos dos puntos netamente distintos en la existencia de la obra de arte: el de su creación, y el de su aceptación. Un artefacto puede ser producido con intención estética, o sin ella. En el primer caso, es producto de una finalidad artística, y se lo realiza para que exista como obra de arte. Es cierto que, tal como lo afirmáramos más arriba, la obra de arte es tal por su forma. Pero, fenomenológicamente hablando, es muy distinta la situación de algo creado para ser obra de arte, y algo creado para ser otra cosa. En el primer caso, el objeto existe artísticamente desde el momento mismo de su producción; en el segundo, no. Podemos distinguir, entonces, dos modalidades existenciales: la existencia estética, que corresponde al objeto por su forma; y la existencia artística, que le es propia por la intención con que se lo realiza.

Dentro de estos modos fenomenológicos de existencia podemos señalar un cuarto, relacionado con la aceptación del objeto estético como obra de arte. Podría también llamárselo axiológico, o crítico. El que un artista cree una obra no significa, sin más, que la misma sea vista, aceptada y consagrada como obra de arte. Este último fenómeno, que depende de aquéllos a quienes está dirigido el objeto, hace de él algo distinto y ubicado en otro orden de existencia que el correspondiente a las cosas indiferentes, útiles, o cotidianas. Y, extremando las distinciones, podríamos diferenciar una existencia crítica virtual, propia del objeto en cuanto aceptado o considerado como obra de arte, y una existencia crítica actual, referida al objeto en cuanto actualmente captado como obra de arte.

#### *Las funciones de la obra de arte*

Partiendo de nuestra afirmación precedente, de que lo propio y característico de la obra de arte es su forma, podemos enfocar con

sentido el problema de las funciones que cumple. Como todo artefacto, el objeto artístico tiene un *para qué* por el cual queda determinado en su producción o en su uso. La expresión "uso" puede parecer extraña cuando se la aplica a este campo, pero el hecho innegable es que las obras de arte son para el hombre, si no siempre por lo menos muchas veces, objetos de uso. Lo que debemos determinar es el sentido que tiene este uso.

Hay una expresión, utilizada ya en el campo de la literatura, que puede aceptarse con pleno sentido en todo el campo del arte: la de "función ancilar". Entendemos aquí por función ancilar el uso del objeto artístico, no en lo que tiene de artístico, sino en lo que tiene de objeto. Es decir, que en esta expresión cabe toda utilización extraartística de la obra de arte. Si lo único que entrara en la estructura de esta última fuera su forma artística, no habría posibilidad de ninguna función ancilar. Pero como no es éste el caso, aparecen las distintas "utilizaciones" de la obra de arte.

Lo único propiamente artístico de la obra de arte es su forma. En este plano resulta imposible asignarle otra función que la estética. Formalmente hablando, el objeto de arte tiene como única y exclusiva razón de ser el cumplir con una función estética. Pero, lo hemos expresado antes, hay un significado y un sentido ínsitos en el objeto artístico. Y este significado y este sentido pueden responder a funciones diversas, y no a la función estética. ¿Cuáles son y cómo se caracterizan? Antes de determinar estas posibles funciones, conviene hacer una aclaración. Las funciones unidas al significado no influyen, por sí mismas, en el carácter estético del objeto; aunque accidentalmente puedan afectarlo. En cambio, las funciones ligadas al sentido tocan directamente a la función estética.

Respecto del significado, entran en su ámbito gran parte de las funciones que corresponden al lenguaje. Podemos señalar, entre otras, la social, política, ideológica, religiosa y moral. Todas ellas están referidas a lo que podemos denominar, y lo hemos hecho más arriba, contenido temático de la obra. De entre las diversas dilucidaciones que pueden hacerse respecto de este ámbito, tomaremos sólo dos, no porque sean las más importantes, cosa que debería discutirse, sino porque se encuentran entre las más comentadas: la inclusión de un "mensaje" en la obra de arte, y la relación entre moral y obra de arte. Podríamos sintetizar las cuestiones que se suscitan al respecto, en dos preguntas: ¿debe haber una tesis en la obra de arte?, ¿hay obras de arte inmORALES?. En realidad, ambas preguntas suponen una dilucidación fundamental y previa: ¿hay un significado, o una gama de significados, que por su misma naturaleza excluyan el carácter estético de una obra? Puesto que lo propiamente artístico es la forma, no se ve, en principio, que pueda haber significados antiartísticos

por sí mismos. Sin embargo, puede haber un aspecto antiestético referido al significado, y es la relación entre forma y significado. Siempre que aquélla se supedita a éste, se lleva la obra al plano de lo ancilar; se somete su carácter estético a una función no estética. En tal caso se pone en primer plano un rasgo extraartístico y se desvirtúa la función formal que corresponde a la obra de arte. Siempre que el significado se entroniza en el centro de enfoque del objeto, por el mismo hecho se pierde el más propio sentido de la obra de arte. Podríamos expresar el estado de la cuestión en dos frases antinómicas: donde hay fundamentalmente tesis no hay arte sino por accidente; donde hay fundamentalmente moral sólo puede haber arte por casualidad.

Una obra de arte nunca es por sí misma moral ni inmoral. Si lo es su significado, el problema reside en determinar qué puesto ocupa este significado en el conjunto de la obra. Si es el primero, entonces no estamos frente a una obra de arte inmoral, sino frente a una obra inmoral que incluye, o pretende incluir, elementos estéticos. Un desnudo artístico no es moral ni inmoral por ser artístico, pero tampoco es artístico por ser moral o inmoral. Todo depende de la relación que se establezca en la obra entre estos dos elementos. Lo mismo puede decirse del caso de una tesis. Es probable que en todo el problema de la relación entre arte y moral haya muchos elementos relacionados con la perspectiva cultural en que se los ubica. En el arte llamado clásico hay infinidad de datos que, en la lejanía del tiempo y en el decantamiento de la tradición, han visto desdibujarse su contenido moral. Lo estético ha pasado a un plano primerísimo y ha desalojado al orden significativo. Cuando en una obra contemporánea aparecen datos formalmente idénticos a los antedichos, su contenido moral se ubica en el primer plano.

En cuanto al sentido, hay dos categorías que han capitalizado las discusiones: lo sagrado y lo profano. Podríamos decir que todo arte es profano, excepto aquel cuya función es la de servir al culto o al rito. Son sagrados los objetos consagrados al culto. Estos objetos están determinados en su función pura y exclusivamente por su carácter cultural. Su estructura misma está organizada para responder a esta función. Ello significa que sólo accidentalmente son artísticos. No han sido producidos como obras de arte, ni responden, en principio, a cánones estéticos. Si la forma estética puede insertarse en ellos, resulta siempre de un compromiso entre su función específica y el deseo, explícito o implícito, de crear un objeto artístico. El objeto consagrado al culto no tiene por qué tener forma de arte. E inclusive es mejor que no la tenga, antes que ser una mala obra de arte.

Una categoría de sentido que en los últimos tiempos ha ido adquiriendo cada vez mayor importancia es la de "arte funcional". Sin

embargo, no es fácil determinar en qué consiste el arte funcional. Podríamos describirlo como un objeto de uso al que se intenta dar una forma estética. Pero también en este caso debe tenerse en cuenta que el motivo determinante de su producción es el uso y no el arte. De nuevo encontramos aquí un carácter netamente ancilar. Se trata de objetos que sólo tienen forma artística de modo accidental, y siempre subordinada a la función utilitaria para la que aquéllos han sido producidos.

### *Conclusión*

Lo propio del artista es crear formas. Pero, en cuanto estas formas se hallan insertas en una materia y son expresión de una personalidad, dan origen a esas estructuras complejas que denominamos obras de arte. Lo propio y determinante de estas estructuras, desde el punto de vista estético, es su forma. Mas, al intervenir en su realidad otros elementos, se producen diversas modalidades de significado o de sentido que complican o modifican este estrato básico. Las estructuras y las funciones resultantes de la interacción de los distintos elementos que componen el objeto artístico son muy numerosos. Hemos señalado algunas de las más representativas.

Por otra parte, cabría aún una larga serie de consideraciones acerca de la determinación de las categorías estéticas que forman parte de tales objetos. Lo humorístico, lo satírico, lo trágico, lo cómico, lo dramático, lo figurativo, lo abstracto, lo popular, lo sofisticado, y tantas otras clases de caracterizaciones estéticas, no son más que regiones de significado o de sentido que forman parte de la obra. El análisis de las mismas desborda en mucho el fin que nos hemos propuesto en este trabajo.

Por último, queda un punto de sumo interés, pero también de suma complejidad, en relación con la estructura de la obra de arte: la clasificación de las artes. Este tema, espinoso si los hay, debe moverse entre tres líneas de fuerza cuya coordinación no es fácil: los principios estéticos, la estructura de la obra de arte, y la realidad fáctica de las realizaciones que los artistas han puesto por obra. Por eso exige un tratamiento propio y particular.

Pero, cualquiera sea el ángulo desde el que se quiera enfocar su estudio, la obra de arte se presenta siempre como el compuesto de una forma personal y una materia rebelde. Y su complejidad resulta siempre un desafío abierto frente a todos los intentos de análisis exhaustivo.

OMAR ARGERAMI

*Universidad Nacional  
de La Plata, Argentina*

## EN EL BICENTENARIO DE UN OPUSCULO KANTIANO

El opúsculo kantiano que traducimos y comentamos ahora permanece, como la mayor parte de la obra de Kant, desconocido para los lectores de lengua castellana. No sabemos que haya sido traducido a nuestro idioma, y aquí tenemos que lamentarnos de que casi toda la obra de Kant continúe todavía inédita en castellano.

Quitando algunas raras excepciones, como la magnífica aunque incompleta versión de la *Crítica de la Razón Pura* por Manuel García Morente, casi todas las traducciones castellanas son muy defectuosas. Por otra parte se han centrado en obras del período crítico, y en especial en las tres grandes *Críticas* o fragmentos de ellas. No sabemos que hayan sido traducidas las del período precrítico. Una mentalidad simplista que no conozca a fondo la obra kantiana podría preguntarse: "¿Para qué?" Muchos creen ciegamente que Kant en su obra crítica rompió radicalmente con el pasado, y no conocen ni perciben la gran unidad que hay en el hombre y en la obra de nuestro autor.

Hay en Kant una evolución y una continuación temática entre el período precrítico y el crítico. Esto es evidente para muchos autores alemanes y extranjeros que han estudiado a Kant<sup>1</sup> y conocemos algún autor castellano que también ha insistido en ello<sup>2</sup> pero para otros muchos<sup>3</sup> Kant parece empezar con la *Crítica de la Razón Pura* o en el mejor de los casos con la *Disertación* de 1770. Por eso el hablar del Kant precrítico parece entre nosotros trasladarnos a un mundo en gran parte desconocido. Pero cuando nos sumerjamos en él notaremos con asombro que seguimos moviéndonos en el mundo de la filosofía de siempre (no quiero utilizar aquí la palabra "pe-

---

<sup>1</sup> Cfr. p.e. CASSIRER, ERNST, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; y MARECHAL, JOSEPH S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier III, 3ª ed., Desclée, Paris, 1944.

<sup>2</sup> Cfr. p.e. MANZANA, JOSÉ, "El problema de la metafísica en el período precrítico de la filosofía kantiana (1746-1763)" en *Scriptorium Victorienense* III, 1956.

<sup>3</sup> Cfr. p.e. VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *Introducción al estudio de Kant*, Ed. FAX, Madrid, 1948. Especialmente ver p. 50.

renne" porque ha adquirido un sentido de escuela). Y esta filosofía de siempre es la que nos interesa a todos los que nos tenemos por filósofos y la que le interesaba a Kant. A Kant tanto el crítico como el precrítico, al Kant único, al gran filósofo que (aunque una imagen deformada de él diga lo contrario) tanto se esforzó no por destruir sino por construir una verdadera metafísica<sup>4</sup>.

Lo ideal sería una traducción completa de la obra kantiana. Supera nuestras posibilidades en todos los órdenes. Pero por lo menos queremos presentar una pequeña muestra de su período precrítico. Y la que hemos escogido reúne varias cualidades que han determinado su elección. En primer lugar se trata de un opúsculo muy breve. Añadamos el hecho de que este año celebramos su bicentenario. Pero sobre todo se trata de la última obra kantiana del período precrítico. Y su temática es típicamente kantiana: el problema del espacio. La solución que aporta Kant al problema que él mismo plantea es todavía "precrítica" (aquí estamos utilizando las palabras "crítico" y "precrítico" en un sentido fundamentalmente cronológico). Pero no es una solución definitiva, es todavía problemática y la *Disertación* de 1770 está sólo a dos años de distancia...

Pero no podemos comenzar directamente la traducción si no la preparamos con una

### AMBIENTACION HISTORICA

Podríamos agrupar en tres los temas que más interesan al Kant precrítico: 1) El problema del método de la Metafísica; 2) el problema metafísico, pero también ético-religioso, de la existencia de Dios; y 3) el problema cosmológico de la naturaleza del espacio. (El problema de la naturaleza del tiempo tiene en el período precrítico menos importancia que el de la del espacio. Esta importancia relativa se invertirá más tarde.) Para nosotros ahora el que más nos interesa es el 3), pero no podemos desligarlo del primero.

El problema del método se ha entrecruzado con los otros dos. Es el gran problema que ocupa toda la obra kantiana y de la solución que le demos dependerán los enfoques y las soluciones de todos los demás problemas y en concreto de los dos que aquí hemos citado.

Y notemos también que en la evolución de la obra de Kant se da un proceso semejante al de las grandes escuelas o períodos en la

<sup>4</sup> Cfr. LACROIX, JEAN, *Kant et le kantisme*, 2ª ed., PUF, París, 1967. En la introducción (p. 6) de este magnífico librito nos dice su autor: "Así pues, nuestra finalidad al escribir este pequeño volumen ha sido menos el volver a exponer otra vez el conjunto de la filosofía de Kant que el de presentar sus verdaderos rasgos, lo que nos gustaría llamar su intención. La crítica kantiana es un esfuerzo para devolver toda su fuerza a la antigua metafísica teísta y levantarla del descrédito en el que había caído en el siglo XVIII."

Historia de la Filosofía. Se comienza por un período al que podríamos llamar cosmológico para pasar luego a uno metafísico y terminar por un período ético. (En Grecia, p. e., podríamos decir período presocrático, período platónico-aristotélico y período helenístico.) En Kant se suele distinguir el período precrítico, al que podríamos llamar cosmológico, del período crítico, pero a este es fácil subdividirlo entre el de la *Crítica de la Razón Pura*, con un carácter más metafísico, y el de la *Crítica de la Razón Práctica* y obras posteriores con un carácter más ético-religioso. Nunca se dan totalmente aislados estos tres tipos de elementos, aunque llegue a ser claramente dominante uno de ellos. El período precrítico kantiano es un período esencialmente cosmológico con una filosofía que se refiere a las ciencias naturales.

Suele considerarse a la *Historia general de la Naturaleza y Teoría del Cielo* (1755), como la obra más importante del período precrítico. No vamos a impugnar aquí esta valoración. Solamente nos interesa resaltar que se trata de una obra sobre tema científico, el origen y formación del Universo, y que la obra le sirve a Kant para tratar el problema de la prueba de la existencia de Dios y terminar con consideraciones de tipo ético-religioso. Sin embargo el problema del método de la metafísica no aparece todavía ahí. No surgirá claramente hasta la segunda parte del período precrítico.

El problema del espacio aparece ya en las obras primerizas de Kant. En el cap. VII de la parte II de la *Historia general...* que Kant titula "Sobre la creación en toda la extensión de su infinitud, tanto espacial como temporalmente", afirma varias veces textualmente que el Universo se está desarrollando sobre un espacio infinito e incluso en una nota rebate los argumentos metafísicos que puedan oponerse a esta concepción. "El concepto de un mundo de extensión infinita tiene enemigos entre los metafísicos y últimamente ha encontrado uno en el Sr. M. Weitenkampff. Si estos señores no pueden admitir esa idea a causa de la aparente imposibilidad de una cantidad sin número ni límites, quisiera solamente preguntarles de pasada si acaso la futura serie de la eternidad no abarcará en sí una verdadera infinitud de cantidades y variaciones, y si esta serie infinita no está simultáneamente ya totalmente presente en el entendimiento divino. Y si se da por posible el que Dios pueda hacer real en una sucesiva serie el concepto de infinitud que se halla simultáneamente en su entendimiento, ¿por qué no podría El mismo realizar el concepto de otra infinitud en un conjunto relacionado espacialmente y así una extensión del mundo sin límites?" (La argumentación citada es en realidad muy floja. Pero ahora no nos interesa la fuerza probativa del argumento sino la tesis que pretende sostener.)

La importancia que nuestro autor le atribuye al tema del espacio al comienzo de su labor docente hace que en dos de las tres disertaciones latinas para su habilitación vuelva a tocarse este problema, si de un modo explícito aunque no único y principal. En la *De igne* (1775) lo hace al investigar la naturaleza última de los cuerpos sólidos y fluidos, la esencia de las últimas partículas y la materia etérea elástica que ocupa los intersticios entre las últimas partículas... Pero el enfoque de esta disertación es todavía más físico que metafísico.

En cambio en la *Monadologia Física* (1756) el problema planteado es el de la constitución de las últimas partículas materiales, o si preferimos llamarlo de otra manera, el de la división in infinitum del continuo. Kant consciente de su dificultad opina que para resolverlo deben colaborar con la filosofía natural tanto la geometría (la ciencia del espacio) como la metafísica (la ciencia de los primeros principios). Parte en esta obra de una postura racionalista en la línea leibniciano-wolffiana. Pero en lugar de las mónadas de Leibniz coloca como último elemento constitutivo de los cuerpos a unas mónadas extensas pero simples que llenan el espacio no por la pluralidad de sus partes (son simples) sino por su esfera de actividad, la fuerza de la impenetrabilidad. Aunque no lo diga explícitamente se deduce claramente que si las últimas partículas son materiales el espacio no podrá ser relativo e ideal al modo leibniciano sino objetivo y real al modo newtoniano. La solución que asume Kant sobre la naturaleza del espacio durante todo el período precrítico, está siempre en la línea de Newton, cuyo método físico pretenderá tomar como modelo para la metafísica.

En estas tres obras que hemos citado de los años 1755-6 Kant no se pregunta todavía directamente "¿cuál es la naturaleza del espacio?", aunque parece como si estuviese dando vueltas alrededor de esta pregunta.

Las siguientes obras kantianas son más de ciencias naturales que filosóficas y aunque en ellas se hable del espacio, es del de los geógrafos y no del de los metafísicos. Por eso aunque hable del envejecimiento de la tierra, o de la disminución de su velocidad rotatoria, o de los terremotos, maremotos y vientos, o de la geografía física, no nos aporta nada interesante a su concepción metafísica del espacio.

El siguiente dato de interés lo encontramos en su obrita *Nueva doctrina sobre el movimiento y el reposo* (I.IV.1758). Niega el carácter absoluto y admite la relatividad del movimiento y del reposo. Es notable que en esta obra se aparte no sólo de las concepciones de Wolff sino también de las de Newton. "Nunca debo entenderlo (el reposo y el movimiento) en un sentido absoluto, sino siempre



respectivo. Nunca debo decir que un cuerpo está en reposo, sin precisar respecto a qué cosas reposa; ni afirmar nunca que se mueve sin nombrar los objetos ante cuya presencia modifica él su relación <sup>5</sup>".

Pero esto plantea un nuevo problema con relación al espacio absoluto: "Si yo me quisiera imaginar igualmente un espacio matemático vacío de toda criatura como receptáculo de los cuerpos, ello no me ayudaría en nada. Porque ¿por dónde voy yo a poder distinguir sus partes y sus diversos lugares que no estén ocupados por nada corpóreo? <sup>6</sup>". Esta interrogación planteada por Kant es para nosotros muy interesante ya que es poner con diez años de anticipación el problema de que tratará en la obra que vamos a traducir. Kant parece inclinarse aquí por una respuesta negativa respecto a la utilidad del espacio vacío para la localización de los cuerpos en el espacio. Volveremos a recordar este texto a su debido momento.

En la década del sesenta el centro de gravedad de las preocupaciones filosóficas de Kant pasa del terreno de las ciencias naturales al de la metafísica y el método filosófico. En su obra *Intento de introducir en la filosofía el concepto de las cantidades negativas* (1763) aunque no lo trate directamente, el problema del espacio sigue torturando a Kant: "La metafísica busca p. e. comprender la naturaleza del espacio y la razón profunda que deje entender su posibilidad. Nada podría ser para ello más útil que si se pudieran traer de alguna otra parte datos conocidos con certeza, para ponerlos como base de esta consideración. La geometría proporciona algunos de ellos que se refieren a las propiedades generales del espacio, p. e. que el espacio no se compone de partes simples; pero se pasa de largo sobre ello y se da la confianza solamente al conocimiento ambiguo de este concepto, en cuanto que se le piensa de una manera totalmente abstracta. Entonces si este tipo de especulación no quiere coincidir con los principios de la matemática, se intentan salvar estos conceptos artificiales por medio de la acusación que se hace a esa ciencia como si los conceptos que pone como base no hubiesen sido sacados de la verdadera naturaleza del espacio sino elaborados caprichosamente <sup>7</sup>".

La relación íntima que se da en el movimiento entre el espacio y el tiempo deberá ayudar al conocimiento de estos conceptos: "La consideración matemática del movimiento unida con el conocimiento del espacio nos pone a mano del mismo modo muchos datos para mantener la consideración metafísica sobre el tiempo en el camino de la verdad. Entre otros el famoso Sr. Euler nos ha dado para ello

<sup>5</sup> KANT'S WERKE VII-II, Philosophische Bibliothek Band 49, p. 421.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> KANT'S WERKE V, Philosophische Bibliothek Band 46, p. 22.

algunas iniciativas, sólo que parece más cómodo mantenerse en abstracciones oscuras y difíciles de probar que el entrar en contacto con una ciencia que sólo participa de opiniones inteligibles y visibles <sup>8</sup>".

Notemos aquí que el trabajo de Euler a que se refiere Kant y publicado en *Histoire de l'Academie des sciences et belles lettres*, Berlín 1748, lo va a volver a citar en la obra que traducimos de 1768. La semejanza de problemática se mantiene hasta en las fuentes y citas. Pero en estos cinco años Kant seguirá pensando incesantemente sobre el espacio.

En su *Intento de introducir...* Kant propone aplicar a la metafísica la noción de cantidades negativas. Con relación al espacio nos parece que esto puede tener valor en la terminología de lo que hoy llamamos en geometría coordenadas cartesianas, con el doble sentido positivo y negativo a partir de un punto cero. Kant en su obra de 1768 no supo sacar a las cantidades negativas todo el fruto posible para la orientación en el espacio.

El problema del espacio sigue preocupándole y lo menciona incidentalmente incluso en obras como *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), que están enfocadas a otros temas metafísicos. Así reconoce que la noción de espacio puede originar malentendidos (pág. 1) y nos dice textualmente "Dudo que nunca alguien haya aclarado qué es el espacio" (pág. 3). El futuro Kant crítico aparece aquí enfrentándose con uno de sus temas más típicos.

Ese mismo año de 1763 terminó Kant su obra *Ensayo sobre la claridad de los principios fundamentales de la Teología Natural y de la Moral*, que alabaría la Academia de Berlín y publicarla al año siguiente. En ella también nos habla incidentalmente del espacio. Y nos señala las características distintas que poseen los conceptos matemático y filosófico del espacio.

El concepto matemático de espacio, como todos los conceptos de esta ciencia, es admitido sin ser explicado por ella. Intentar aclararlo y explicarlo es salirse del terreno de la matemática. En cambio la filosofía para alcanzar un conocimiento claro debe emprender una división de los conceptos y la posibilidad de conclusiones absolutamente ciertas depende de ahí. Muchos de estos conceptos se entremezclan entre sí total o parcialmente, como p. e. el espacio con el tiempo... (párrafo 3º). El espacio como objeto de la metafísica es difícil y complicado (párrafo 4º). Todavía sin embargo Kant le atribuye a ésta el valor de verdadera ciencia.

En las últimas obras del período precrítico no encontramos ninguna otra referencia importante al espacio, pero la crítica de

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Kant frente a la metafísica se va agudizando. Sin embargo todavía hasta la *Disertación* de 1770 Kant cree posible una metafísica de índole científica semejante a la de las ciencias físicas entendidas éstas según el modelo de Newton.

Ni la lectura de Hume, cuya importancia parece haber sido sobrestimada en las historias de la filosofía, ni la de los moralistas ingleses o franceses que ha sido infravalorada, son notables en la evolución de la doctrina kantiana del espacio. Aquí sus fuentes siguen siendo Leibniz de cuyo racionalismo se va separando cada vez más al mismo tiempo que sus *Nouveaux Essais* (publicados por Raspe en 1765) van madurando la crítica kantiana; Descartes y Wolff, a los que en algunas cosas sigue y en otras abandona, pero sobre todo Newton, el gran modelo por su física. Euler y algunos otros "científicos modernos" también influyen en él.

Pero al escribir su opúsculo Kant percibe que sus esfuerzos no logran darle una solución totalmente satisfactoria. Las antinomias del espacio, aunque todavía no formuladas claramente, le inquietan profundamente. Asistimos a su último esfuerzo en este terreno antes de renunciar a la búsqueda por los caminos de la metafísica tradicional.

#### SOBRE EL PRIMER FUNDAMENTO DE LA DISTINCION DE LAS REGIONES EN EL ESPACIO <sup>9</sup>

por I. KANT

"El famoso Leibnitz <sup>10</sup> tuvo muchas ideas geniales con las que enriqueció las ciencias, pero todavía muchos más bosquejos esque-

<sup>9</sup> Esta obrita apareció como un artículo en el semanario "Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten", el 6 de febrero de 1768. En ese mismo periódico ya habían aparecido otras obras de nuestro autor, como p.e. sus tres artículos sobre los terremotos publicados el año 1756, y el que escribió en 1754 sobre el cambio de la velocidad del giro de la tierra. Nosotros la hemos traducido de la edición de J. H. v. Kirchmann en la Philosophische Bibliothek, tomo 46 (Vº de las obras de Kant), sección III, pp. 121-130. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1870. Hemos preferido traducir la palabra alemana "Gegende" por "regiones" a las otras posibles versiones: "sitios", "lugares", "zonas", "sentidos", "direcciones". En alemán y en nuestro trabajo en concreto la palabra encierra un doble significado "región-dirección", determinativa de una zona, y referencia y orientación hacia otros cuerpos y lugares. Escrito ya este artículo hemos descubierto uno de ROBERTO TORRETTI, "Las «contrapartidas incongruentes» en la gestación de la filosofía crítica de Kant", en la Revista *Diálogos*, nº 3, Enero-Junio de 1965, pp. 7-24, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Desarrolla un punto concreto y daría tema para ampliaciones y aclaraciones de las que prescindimos aquí. El traduce por "contrapartida" lo que nosotros hacemos por "pareja".

<sup>10</sup> Desbordaría nuestro trabajo hacer un estudio del influjo de Leibniz sobre Kant. Por otra parte la figura del primero es lo suficientemente conocida como para prescindir de una explicación. Sin embargo un par de datos serían aquí interesantes. Recordemos que Kant se va oponiendo cada vez más intensamente al racionalismo leibniziano-wolffiano, y que muchas de las ideas de Leibniz las admite únicamente como punto de partida para

máticos cuyo desarrollo en vano ha esperado de él el mundo. No intento determinar aquí si el motivo de que sus investigaciones parezcan tan incompletas es una cualidad que poseen los hombres ilustres y que ha privado al saber de todos los tiempos de muchos fragmentos estimables, o si le aconteció a él lo que sospecha Boerhave<sup>11</sup> de grandes químicos que frecuentemente anunciaron productos como si ya los poseyesen, cuando en realidad sólo poseían la seguridad y el convencimiento de que eran factibles y que su realización no les fracasaría si un día decidiesen emprenderla. Por lo menos parece que una cierta disciplina matemática a la que intituló por adelantado "Analysin situs" y cuya pérdida lamentó entre otros Buffon<sup>12</sup> en su "Examen de los plegamientos de la naturaleza en los gérmenes", nunca pasó de ser un ente de razón. No sé hasta qué punto el tema que me propongo tratar aquí estará relacionado con el que tenía en su pensamiento el citado ilustre personaje. Solamente juzgando por el sentido de las palabras, yo busco aquí filosóficamente el primer fundamento de la posibilidad de lo que él tenía el proyecto de determinar matemáticamente sus medidas. Pues la situación de las partes del espacio en su relación mutua presupone la región con referencia a la cual se ordenan en semejante relación, y para el más fino entendimiento la región no consiste en la relación de una cosa en el espacio con la otra, lo cual propiamente es el concepto de la situación, sino en la relación del sistema de estas situaciones con el Universo. En todas las cosas extensas la situación mutua de sus partes puede conocerse suficientemente en sí misma, mientras que la región

---

sus propias elucubraciones y que no tiene reparo en separarse de él y criticarlo. (Recordemos aquí p.e. la *Monadología Física* de Kant.) Y también que Leibniz todavía no estaba totalmente publicado, ni siquiera lo está hoy, y algunas de sus obras más características y hoy ya publicadas fueron editadas en tiempo de Kant (los *Nouveaux Essais* en 1765, su correspondencia con Clarke en 1768) y que este redescubrimiento influyó modificando la postura de Kant frente a su predecesor.

<sup>11</sup> Se trata del médico holandés Hermann Boerhave (1668-1738) que llegó a rector de la Universidad de Leyden. Probablemente Kant hace aquí referencia a su obra *Elementa chemiae* (1724).

<sup>12</sup> JORGE LUIS LECLERC, conde de Buffon, naturalista y escritor francés (1707-1788). Fue sin duda una de las mayores, si no la mayor autoridad de su época en el campo de las ciencias de la naturaleza. La referencia kantiana podría ser de algún tomo de sus grandes obras: *Histoire naturelle* o *Epoques de la nature*, o quizás también de alguno de sus discursos en la Academia Francesa o en la de Dijon, donde trató importantes temas de física, química e historia natural. Hay entre este autor y Kant (sobre todo el precrítico) una semejanza temática muy importante, ya que ambos aplicaron la geografía a la ciencia natural y ésta a la filosofía. Ambos pueden considerarse en algunos aspectos como predecesores del evolucionismo. Ambos tienen también una teoría sobre la formación del sistema planetario. La de Buffon es distinta de la sostenida por Kant en su *Historia general de la Naturaleza y Teoría del Cielo* ya que la hipótesis del francés no es la de la "nebulosa" de Kant, sino que en ella los planetas y satélites son fragmentos desprendidos del sol por la acción atractiva de algún cometa, mientras que según Kant la separación se produce en virtud de la acción de la fuerza centrífuga.

en que se establece ese orden de las partes hace referencia al espacio fuera de ella, y no a sus lugares, porque esto no sería sino la situación de las mismas partes en una relación exterior, sino al espacio general como una unidad de la que toda extensión debe ser considerada como una parte. No es de admirar que el lector encuentre todavía estos conceptos como muy difíciles de comprender: deberán irse aclarando a lo largo de la explicación. De momento no añado sino que mi finalidad en este trabajo es investigar si en los juicios de la percepción de la extensión, como se dan en la geometría, no se encuentra una prueba evidente de que *el espacio absoluto es independiente de la existencia de toda materia y posee en sí mismo una realidad propia como el primer fundamento de la posibilidad de su yuxtaposición*<sup>13</sup>. Todo el mundo sabe lo vanos que han sido los esfuerzos de los filósofos para dejar, por medio de los más refinados juicios de la metafísica, este punto fuera de toda discusión, y no conozco ningún intento de investigarlo al mismo tiempo a posteriori (a saber, por medio de principios incontrovertibles, que aunque se hallen fuera del terreno de la metafísica, no obstante por medio de su utilización en el caso concreto pueden aportar un argumento fundamental para su rectitud), fuera del estudio del famoso Euler el Viejo<sup>14</sup> en la Historia de la Academia Real de Ciencias de Berlín del año 1748, y que sin embargo no alcanzó totalmente su objetivo, porque solamente señala las dificultades de dar una determinación concreta a las leyes más generales del movimiento cuando no se admite otro concepto del espacio sino el que surge de la abstracción de la relación de cosas reales, mientras que deja sin tratar las dificultades no menores que continúan subsistiendo con el uso de las leyes que se suponen cuando se las quiere representar según el concepto del espacio absoluto en concreto. La prueba que busco yo aquí deberá proporcionar no sólo a los tratadistas de mecánica, como era la intención del Sr. Euler, sino también a los geómetras,

<sup>13</sup> La cursiva es original. Esta frase podríamos considerarla como la tesis de trabajo.

<sup>14</sup> EULER, LEONARDO (1707-1783), llamado el Viejo para distinguirlo de sus hijos Juan Alberto, Carlos y Cristóbal. Matemático suizo-alemán, nacido en Basilea, murió en San Petersburgo de cuya Academia de Ciencias fue miembro al igual que de la de Berlín. Durante su vida publicó en las academias citadas y en la de París casi 500 memorias, dejando otras muchas inéditas. La del año 1748 en Berlín era conocida por Kant con anterioridad y ya la cita en 1763. Su título era "Réflexions sur l'espace et le temps". Según ella las leyes del movimiento establecidas por la mecánica exigen los conceptos de espacio y tiempo absolutos sin los cuales no sería formulable la ley de inercia. Las críticas de los metafísicos carecen de valor hasta que éstos no construyan un sistema de mecánica en el que sustituyan por sus propios conceptos los conceptos espacial-temporales de la ciencia. En su memoria polemiza contra los wolffianos y en ella el espacio no es una simple abstracción ni su naturaleza nos es dada por la observación sensible; sino que el espacio es el espacio geométrico y la geometría que permite su conocimiento físico no es una pura quimera. El espacio posee cierta especie de realidad aunque no entre en ninguna de las clases de seres reales que distinguen los filósofos. Kant pretenderá ahora explicitar más la índole de esta realidad.

un fundamento suficiente con el que puedan afirmar la para ellos evidencia corriente de su espacio absoluto real. Para ello hago la siguiente preparación.

En el espacio corporal, a causa de sus tres dimensiones, se pueden distinguir tres planos que se entrecruzan en ángulos rectos. Y como nosotros solamente conocemos lo que se halla fuera de nosotros a través de los sentidos en cuanto que está en contacto con nosotros, así no es de maravillar que tomemos de la relación de estos planos orientadores con nuestro cuerpo el primer fundamento para elaborar el concepto de las regiones en el espacio. El plano en relación al cual resulta perpendicular la longitud de nuestro cuerpo es llamado con respecto a nosotros horizontal. Y esta superficie horizontal nos da base para la diferencia de las regiones que nosotros llamamos *arriba* y *abajo*. Sobre esta superficie pueden colocarse otras dos en ángulo recto y que al mismo tiempo se entrecrucen perpendicularmente de manera que el eje de nuestro cuerpo se considere como la línea de cruce. Uno de estos planos verticales divide al cuerpo en dos mitades exteriormente semejantes y nos da la base para la distinción del lado *derecho* e *izquierdo*, el otro perpendicular a él hace que podamos tener los conceptos de *delante* y *detrás*. En una hoja escrita p. e. distinguimos primeramente la parte superior de la inferior del escrito, notamos la diferencia de la cara delantera y la trasera, y finalmente vemos los rasgos de la escritura de la izquierda a la derecha, o al revés. Aquí la relación de las partes que están ordenadas en la hoja es siempre igual en su referencia misma, y en todas formas una figura única, se gire la hoja como se gire. Pero la diferencia de las regiones está tan determinada en esta representación y está tan íntimamente unida con la impresión que produce el objeto visible, que ese mismo escrito visto de manera que todo esté cambiado de la derecha a la izquierda y conserve la región opuesta a antes, resulta incognoscible<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> KANT indica que en última instancia toda orientación externa tiene una íntima relación con las partes de nuestro cuerpo. Pero desconoce el papel que representan los canales semicirculares del oído como órgano de orientación y equilibrio. Es en última instancia con relación a esos canales como nosotros formulamos la clasificación de derecha e izquierda, arriba y abajo, delante y detrás.

Por otra parte en su explicación de los tres planos perpendiculares para la orientación en el espacio no utiliza todavía las cantidades negativas ( $-x$ ,  $-y$ ,  $-z$ ) en lo que la geometría moderna denomina coordenadas cartesianas. Esta utilización hubiese sido una magnífica y valiosa aplicación de su obra "Intento de introducir en la filosofía el concepto de cantidades negativas"... y de alguna manera estamos aquí dirigiendo a Kant en un caso muy concreto la acusación que él ha hecho mucho más generalizada contra Leibniz.

Notemos que en toda orientación tridimensional se da en nosotros un sistema de relaciones entre nuestro cuerpo y algún otro punto o serie de puntos físicos externos. Pero de la variabilidad de éstos se deduce la relatividad de la determinación de las regiones en el espacio. La noción arriba-abajo parece dárnosla únicamente nuestro cuerpo, pero no es muy difícil descubrir que es en relación con el centro de la tierra como centro de gravitación. Las nociones derecha-izquierda y delante-detrás cambiarían con cualquier movi-

Nuestros juicios de las regiones del mundo están subordinados a los conceptos que tenemos de las regiones en general, en cuanto están determinados con relación a las partes de nuestro cuerpo. Lo que por otra parte reconocemos como relaciones en el cielo y en la tierra independientes de este concepto fundamental son sólo las situaciones de los objetos entre sí. Si todavía yo conociera perfectamente el orden de las secciones del horizonte, solamente podría determinar por él las regiones en cuanto fuera consciente de en qué dirección avanzaba ese orden; y el más exacto mapa celeste por muy preciso que lo tuviese yo en mi pensamiento no me pondría en condiciones de saber, a partir de una conocida región, p. e. el norte, en qué parte del horizonte debería buscar yo la salida del sol, si además de la situación de las estrellas entre sí no determinara yo la región por la situación del esquema con respecto a mis manos. Lo mismo ocurre con nuestros conocimientos geográficos y con los más corrientes acerca de la situación de los lugares, que no nos servirían de nada si no pudiésemos determinar las cosas ordenadas entre sí y todo su sistema de relaciones mutuas por su relación con las partes de nuestro cuerpo según las regiones. Incluso existe una característica muy notable de los seres naturales que ocasionalmente puede darnos motivo para la distinción de las especies por la región determinada según la cual está orientado el orden de sus partes, y por medio de la cual pueden distinguirse dos creaturas aunque tanto en la consideración de su tamaño como en las proporciones e incluso en la situación de las partes puedan coincidir totalmente entre sí. Los remolinos de los cabellos de todos los hombres están dirigidos de izquierda a derecha. Todos los lúpulos se orientan de izquierda a derecha en sus rodri-gones, mientras que las alubias toman una orientación contraria. Casi todos los caracoles, exceptuando solamente unas tres especies, tienen su giro cuando se va de arriba a abajo, es decir de la cúspide a su embocadura, de la izquierda hacia la derecha. Esta cualidad determinada permanece invariable en la misma especie de seres, sin relación al hemisferio terrestre en el que se encuentren, ni a la dirección de los movimientos diarios del sol y de la luna, que para nosotros van de la izquierda a la derecha mientras que para nuestros antípodas corren en dirección contraria. Porque en los citados seres naturales la causa de este enfoque radica en su misma esencia, al contrario de lo que ocurre cuando cierto giro debe atribuirse al influjo de los cuerpos celestes, como la ley que ha descubierto Ma-

---

miento del sujeto si además no dijese relación a algún otro punto externo de referencia al que consideramos como fijo. Estos suelen ser puntos fijos cercanos (un monte, una casa) cuando la orientación se realiza en un marco de pequeñas dimensiones. Para orientaciones a "escala terrestre" suele tomarse el sol como engendrador de los puntos cardinales, mientras que para escalas astronómicas hay que usar "estrellas fijas". Pero al no resultar éstas realmente fijas vuelve a presentárenos el problema...

riotte<sup>16</sup> acerca de los vientos. Estos en su desarrollo describen toda una circunferencia de izquierda a derecha, pero este movimiento circular debe tener en el otro hemisferio un sentido contrario, como lo ha confirmado realmente Don Ulloa<sup>17</sup> por medio de sus observaciones en los mares del sur<sup>18</sup>.

Ya que es de tan gran necesidad para el juicio de las regiones el sentimiento diverso del lado derecho y del lado izquierdo, la naturaleza lo ha vinculado al mismo tiempo a la organización mecánica del cuerpo humano según la cual una de las partes, a saber la derecha, tiene una indudable ventaja en la habilidad y quizás también en fortaleza sobre la izquierda. Por eso todos los pueblos de la tierra son derechos (si prescindimos de pequeñas excepciones que, como la de los bizcos, no pueden invalidar el valor general de la ley según el orden natural). Se mueve el cuerpo más fácilmente de la derecha a la izquierda que en dirección contraria cuando se monta a caballo o se salta sobre una fosa. Se escribe normalmente con la mano derecha y con ella se hace todo lo que exige habilidad y fuerza. Y así como el lado derecho tiene sobre el izquierdo superioridad en cuanto a la *fuerza motriz*, así la tiene el izquierdo sobre el derecho en cuanto a la *sensibilidad*, como creen algunos investigadores de la naturaleza, como p. e. Borelli<sup>19</sup> y Bonnet<sup>20</sup>, el primero

<sup>16</sup> MARIOTTE, EDMUNDO. Famoso físico francés (1620?-1684) que formuló independientemente del inglés Boyle la ley de Boyle-Mariotte sobre la relación inversa entre el volumen y la presión de los gases. Kant quizás se refiera aquí a su *Natur de l'air* (1679) o a sus *Essais de physique* (1676).

<sup>17</sup> ULLOA, ANTONIO DE. Marino y físico español nacido en Sevilla el 12-I-1716 y muerto en la isla de León (Cádiz) el 5-VII-1795. Formó parte de la expedición científica encargada a petición de la Academia de Ciencias de París, de medir el meridiano en la zona ecuatorial de Quito. Trianguló y midió zonas del interior y más tarde (1743) mandó una fragata destinada a la vigilancia de las costas de Chile. Fue probablemente en los mares chilenos donde realizó las observaciones a que se refiere Kant. Durante su regreso a España en 1745 fue apresado por los ingleses, pero en Londres fue muy honrado por los científicos y nombrado miembro de la Royal Society. También fue miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de París. En 1746 regresó a Madrid. En 1748 publicó su *Relación histórica del viaje a la América Meridional hecho de orden de S.M. para medir algunos grados del meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra*". Más tarde, en estudios científicos, viajó por Europa y llegó hasta Suecia cuya Academia le nombró miembro en 1755. También fue miembro de las Academias de Berlín, Copenhague, Leipzig, Bolonia... Volvió a América donde entre otros cargos desempeñó el de gobernador en La Luisiana y La Florida. Regresó a España en 1772 publicando otras obras científicas. Dada la fecha Kant tiene que referirse a la obra editada en 1748 o quizás a alguna comunicación o informe para alguna de las academias citadas. Nos encontramos aquí con una de las primeras citas de Kant sobre América Meridional.

<sup>18</sup> Las observaciones realizadas por Kant en este párrafo nos muestran la amplitud de sus conocimientos en las ciencias naturales.

<sup>19</sup> BORELLI. Probablemente no se trata de Juan Alejo, el erudito francés (1738-1810) llamado por Federico II a Berlín y que editó en aquella ciudad este mismo año de 1769 un "Sistema de la legislación o medios adecuados de buena política para formar ciudadanos útiles a su patria", sino del filósofo y médico italiano del siglo anterior, Juan Alfonso (1608-1679), autor entre otras de la famosa obra *De motu animalium*.

<sup>20</sup> BONNET, CARLOS. Naturalista y filósofo suizo, ginebrino (1720-1793). Probablemente Kant hace referencia a la obra *Considérations sur les corps organisés* (1762).



de los cuales afirma sobre el ojo izquierdo y el segundo sobre el oído izquierdo que su sensibilidad es más fuerte que la del órgano correspondiente del lado derecho. Y así las dos partes del cuerpo humano, prescindiendo de su gran semejanza externa, se distinguen suficientemente según su clara sensación, incluso cuando se deja de lado la disposición diversa de los órganos internos y el maravilloso latir del corazón, puesto que este músculo en cada una de las contracciones de su movimiento golpea de soslayo con su punta la parte izquierda del pecho <sup>21</sup>.

Queremos por lo tanto explicar que este motivo suficiente de determinación de una parte corporal no consiste solamente en la relación y en la disposición mutua de sus partes, sino además sobre todo en una relación frente al espacio absoluto general, tal como se lo imaginan los geómetras, y que esta relación no puede ser percibida inmediatamente, sino sólo aquellas diferencias de los cuerpos que se fundamentan única y exclusivamente en ese motivo. Si se dibujan en una superficie dos figuras que sean iguales y semejantes, se cubren mutuamente. Sin embargo ocurre frecuentemente de una manera totalmente diversa con la extensión de los cuerpos, o con líneas o superficies que no descansan sobre el mismo plano. Pueden ser totalmente iguales y semejantes, pero en sí mismas son tan distintas que los límites de una no pueden ser simultáneamente los límites de la otra. Una rosca que se introduzca en su tornillo desde la izquierda a la derecha jamás se ajustará a semejante molde si sus estrías corren de la derecha a la izquierda, aunque el número y grosor de los surcos del tornillo coincidan en dimensiones. Un triángulo esférico puede ser igual y semejante a otro, sin por ello recubrirlo. Pero el ejemplo más común y más claro lo tenemos nosotros en la forma de los miembros del cuerpo humano que están simétricamente colocados con relación al plano vertical. La mano derecha es semejante e igual a la izquierda, y cuando sólo se considera una de ellas en la proporción y disposición mutua de sus partes y el tamaño del conjunto, una descripción total de una tendrá validez en todos y cada uno de sus puntos con relación a la otra.

Yo denomino *pareja incongruente* a un cuerpo que sea totalmente semejante e igual a otro pero que al mismo tiempo no pueda estar contenido en los mismos límites. Para mostrar su posibilidad tomo un cuerpo que no consista en dos mitades que estén simétricamente ordenadas con relación a un plano central, como es por ejemplo una *mano humana*. Desde todos los puntos de su superficie

---

<sup>21</sup> Las observaciones fisiológicas afirmadas por Kant en este párrafo son para los conocimientos actuales mucho más discutibles que las de ciencias naturales del párrafo anterior. Las afirmaciones sobre los zurdos y los derechos no serían admitidas por muchos psicólogos experimentales y pedagogos.

háganse caer líneas perpendiculares a un plano colocado frente a él y prolónguese otro tanto al otro lado cuanto disten en este lado. Así los puntos finales de las líneas así prolongadas cuando se unan entre sí formarán la superficie de un cuerpo sólido que es la pareja incongruente del primero, es decir que si la mano dada era una derecha su pareja será una izquierda. La imagen de un objeto en el espejo se fundamenta en los mismos principios. Porque siempre aparece a la misma distancia detrás de su superficie a la que se encuentra delante de ella y además la imagen de una mano derecha en el mismo es siempre una izquierda. Pero si el objeto en sí estuviese compuesto de dos parejas incongruentes, como el cuerpo humano cuando desde delante hacia atrás se le divide por medio de un corte vertical, entonces su imagen será congruente con él lo que se puede percibir fácilmente si mentalmente le damos un semigiro, porque la pareja de la pareja de un objeto es necesariamente congruente con éste<sup>22</sup>.

Sea suficiente lo dicho para comprender la posibilidad de espacios semejantes e iguales, pero pese a ello incongruentes. Vayamos ahora al uso filosófico de este concepto. Está ya claro por el ejemplo corriente de las dos manos que la figura de un cuerpo puede ser totalmente semejante a la de otro y el tamaño del volumen totalmente igual y que sin embargo subsista todavía una diferencia interna, a saber, que una superficie que incluya a una no puede incluir a la otra. Y ya que esta superficie limita el espacio corporal de una y no puede servir de límite para la otra, se la gire o se la tuerza como se quiera, la diferencia debe ser tal que se fundamente en una causa interna. Este motivo interno de diversidad no puede provenir del distinto tipo de unión de las partes del cuerpo entre sí, ya que como se ve por los citados ejemplos, con relación a ello pueden ser todos totalmente idénticos. Igualmente si se piensa que el primer objeto de la creación podría haber sido una mano humana, hubiese tenido que ser necesariamente o una izquierda o una derecha, y para decidírnos por una de ellas, sería preciso otra actuación de la causa creadora que aquella por medio de la cual podría formarse su pareja.

Tomemos ahora el concepto de muchos filósofos modernos, especialmente alemanes<sup>23</sup>, según el cual el espacio consiste única-

<sup>22</sup> La descripción de Kant acerca de lo que él denomina "pareja incongruente" nos permite identificar fácilmente ese tipo de objetos. De momento no entramos en la discusión de cuál sea la última causa y fundamento de estos cuerpos sólidos. Para ello remitimos al comentario final.

<sup>23</sup> Estos filósofos modernos, especialmente alemanes, son fundamentalmente Leibniz y sus seguidores. Volvamos a recordar otra vez más la famosa discusión entre Leibniz y Newton-Clarke sobre el espacio. La teoría newtoniana ha dominado durante todo el siglo XIX, mientras que la leibniziana ha resurgido en este siglo XX con Einstein y la teoría de la

mente en las relaciones externas de las partes de la materia que se encuentran unas junto a otras; en ese caso en el ejemplo citado todo el espacio real sería únicamente aquel *que envuelve a esa mano*. Pero como no se encuentra ninguna diferencia en las relaciones de las partes del mismo entre sí, podría ser una derecha o una izquierda, y así esa mano seguiría totalmente indeterminada con relación a semejante propiedad, es decir, se adaptaría a ambos lados del cuerpo humano, lo cual es imposible.

Resulta por lo tanto que las determinaciones del espacio no son consecuencia de la situación relativa de las partes de la materia, sino que ésta es consecuencia de aquéllas, y que por lo tanto en la constitución de los cuerpos pueden encontrarse diferencias, y verdaderas diferencias reales, que digan relación únicamente al *espacio absoluto y primitivo*, porque solamente por él es posible la relación de las cosas corporales. Y ya que el espacio absoluto no es ningún objeto de la sensibilidad externa, sino un concepto fundamental que hace posible primeramente a todos los otros<sup>24</sup> nosotros solamente podremos percibir por su relación con otros cuerpos aquello que en la forma de un cuerpo hace referencia en última instancia al espacio puro.

Por esto un lector inteligente considerará al concepto del espacio tal como lo piensa un geómetra y también como lo han tomado algunos filósofos en el sistema de las ciencias naturales, no como un puro ente de razón, aunque no se carezca de dificultades que rodean a este concepto cuando se quiere percibir por medio de ideas de razón su realidad que es suficientemente perceptible para el sentido interno. Pero esta dificultad aparece siempre que se quiera filosofar sobre los primeros datos de nuestro conocimiento, aunque nunca sea tan decisiva como la que se produce cuando las consecuencias de un concepto admitido contradicen a la experiencia inmediata<sup>25</sup>.

#### COMENTARIO FINAL

Kant durante toda su vida, y especialmente al escribir esta obra, ha pensado mucho sobre el espacio. Ha comprendido, y con razón, que se trata de uno de los conceptos básicos en la filosofía. Dos son

relatividad. Claro que esta última no es una copia exacta de la teoría leibniziana, sino que ésta parece muy modificada y en esta modificación han intervenido ampliamente las doctrinas del Kant crítico acerca del espacio y del tiempo.

<sup>24</sup> Kant nos define aquí el espacio absoluto como un "concepto fundamental". Sin embargo no se ve todavía muy clara su índole exacta. Años más tarde nos la determinará como una "forma a priori de la sensibilidad".

<sup>25</sup> Las dificultades subsisten. No todo está resuelto y aclarado. Pero de momento la solución propuesta le parece a Kant mucho más aceptable que la contraria de los leibnizianos. Sin embargo en esta insatisfacción kantiana permanece abierto el camino hacia las doctrinas de la *Disertación* de 1770 y de la *Crítica de la Razón Pura*.

las soluciones radicales que se presentan en la filosofía de su época. Y entre ellas tiene que escoger de momento mientras sigue pensando y prepara la suya distinta y tremendamente original. En última instancia se trata de afirmar o negar un espacio absoluto y primitivo, totalmente independiente de los cuerpos. Clarke había llegado a designarlo como "sensorium Dei". Kant convencido de la diferencia entre el mundo sensible y el inteligible rechazará, o mejor dicho, no utilizará esta terminología demasiado simplista e intentará aclarar aquí, más que la índole, que deja confusa, la necesidad del espacio absoluto.

Es el hecho de la localización y la ubicación de las cosas en el espacio lo que requiere la existencia de un espacio absoluto donde se den a priori las regiones diferenciadas y respecto al cual se realice la localización de los demás seres materiales. Según la teoría antagónica la localización se realiza por una mutua relación de los seres materiales y sus partes. No hay espacio absoluto independiente concebido como receptáculo de los seres y que sea a su vez un ser real. La interrelación de los distintos seres y de sus partes entre sí es el absoluto.

Pero hay cierto tipo de seres, los que Kant llama "parejas incongruentes", que por su índole nos demuestran que toda localización a partir de sus relaciones internas es totalmente insuficiente y que su relación con otros cuerpos que no fueran el espacio absoluto sería un fenómeno accidental y externo y por lo tanto incapaz de servir de base para la determinación de cualidades tuyas previas y más importantes, y a las que casi podríamos llamar "esenciales" como son el ser "derecha" o "izquierda". Kant en realidad insiste más en la primera de esas dos afirmaciones, y la segunda no la formula como lo hemos hecho nosotros, sino poniendo una hipótesis (la de que se trate del primer —y único— objeto físico de la creación), lo que implica lo que nosotros hemos afirmado.

Escribamos esto de nuevo en forma de tesis: "El distinto tipo de unión de las diversas partes de un cuerpo (pareja incongruente) entre sí es incapaz de definir cuál de las dos parejas es". (Tesis I)

"La relación, accidental, con otras cosas externas tampoco podría decirlo ya que éstas podrían faltar totalmente". (Tesis II)

Como conclusión de estas dos tesis habría que añadir la siguiente: "Es preciso la existencia de un espacio absoluto como única posibilidad de determinación interna de la índole de esa pareja incongruente".

Y ahora intentemos nosotros analizar estas tesis.

Por el hecho de no haber utilizado Kant las cantidades negativas en el sistema de coordenadas nos parece que su explicación de

las parejas incongruentes ha quedado incompleta e imperfecta. Los tres ejes de coordenadas guardan para el ser humano un papel fundamental en toda ubicación espacial. Pero ¿cómo surgen en nuestra consideración?

Tomemos un cuerpo aislado: para seguir el ejemplo kantiano, una mano humana totalmente aislada (no vamos a entrar ahora en la discusión de si esa hipótesis de una única mano es absurda). Demos también por supuesto que en ella por su naturaleza nos es fácil encontrar un punto 0, centro de partida de los tres ejes de coordenadas e incluso que nos es fácil determinar la dirección de esos tres ejes. Uno podría unir el centro de la muñeca con la punta del dedo corazón, otro la base del pulgar y el meñique y el tercero la palma con el dorso de la mano. Pero incluso después de haber admitido todos estos supuestos se nos presenta una gran dificultad. En toda dirección hay dos sentidos, el positivo y el negativo. Ni siquiera después de haber atribuido a dos de los ejes los sentidos positivo y negativo de sus semiejes encontraríamos un motivo interno para decidir cuál es el sentido positivo y el negativo en la tercera dimensión.

Pongamos un ejemplo para aclarar esto. Tomemos un guante de lana, de los que no se distingue la palma del envés. Incluso sabiendo en él cuál es la parte superior (los dedos) y la inferior (la muñeca), la derecha (el meñique) y la izquierda (el pulgar), seguimos ignorando cuál es la palma y cuál es el dorso y el guante sigue pudiendo ser utilizado tanto por la mano derecha como por la mano izquierda. Los dos sentidos de la tercera dimensión siguen sin haber sido determinados.

Porque lo que origina la dificultad para la determinación de los sentidos es el hecho de que los tres ejes de coordenadas son absolutamente independientes entre sí. Sus sentidos positivo y negativo tienen que determinarse con relación a algo externo e independiente del sistema de coordenadas interno, ya sean cualidades internas del ser (la palma y el dorso de la mano) o externas (puntos de referencia exteriores), o al espacio absoluto. Kant descarta las dos primeras y por lo tanto tiene que admitir necesariamente la existencia del tercero. Pero sigamos analizando los motivos por los que rechaza las dos primeras soluciones.

Volvamos a la mano absolutamente aislada. Determinemos los dos primeros ejes con su sentido positivo y negativo (el arriba-abajo y el derecha-izquierda). Los sentidos de la dirección palma-dorso en una mano concreta son evidentes por su diferencia morfológica (llamemos sentido positivo a la palma y negativo al dorso). A primera vista nos parece por lo tanto que ha habido aquí una equivocación por parte de Kant. Una mano aislada podría reconocerse por su

estructura morfológica y saber si es la que normalmente llamamos derecha o izquierda.

Lo que nuestro autor ha querido señalar es que esa determinación es independiente de los otros dos ejes y admite por lo tanto dos soluciones ya que el sentido positivo hubiese podido colocarse "antes de fabricar la morfología de la mano" a uno u otro lado, produciéndose así una vez una mano derecha y otra una mano izquierda. Pero la mano una vez terminada ya está determinada por la misma constitución morfológica relativa de sus partes.

Sin embargo podríamos complicar todavía más el problema. En vez de la mano volvamos al guante de lana "indiferente". El guante puede ser usado por ambas manos. Es tanto derecho como izquierdo. Su determinación será relativa a la mano que lo utilice, y cuando quede desocupado el guante volverá a ser indiferente. La razón de esto está en que no se han determinado los sentidos positivo y negativo de los dos semiejes palma-dorso. Pero en última instancia ¿no es también la mano tan indiferente como el guante aunque nos cueste percibirlo? Aquí tendremos que agudizar nuestro pensamiento.

Hemos dicho que es la constitución morfológica la que determina que la mano sea derecha o izquierda. Pero esa constitución implica una asimetría lateral en el cuerpo humano y llamamos derecha al lado del hígado e izquierda al lado del corazón. Sin embargo hay seres humanos que tienen la característica de tener todas las vísceras internas al lado contrario (lo que en medicina se llama "situs inversus"), corazón a la derecha, hígado a la izquierda, etc. En su constitución visceral interna son como la réplica exacta de un ser morfológicamente normal ante un espejo. Por eso para ellos su mano derecha sería morfológicamente izquierda y su mano izquierda morfológicamente derecha (esta última p. e. estaría al lado del hígado y no del corazón). Luego no es la morfología interna la que determina el que una mano sea derecha o izquierda. Es la relación con algo externo. Luego Kant tenía razón al decir que una mano aislada en sí no era ni derecha ni izquierda. Le pasaba lo que al guante, necesitaba ser determinado por algo exterior. En el momento en que manteniéndose constante el eje vertical (muñecadito) puede cambiarse el sentido positivo y negativo del eje derecha-izquierda (cambio del lado de las vísceras), se produce una pareja incongruente "real", no sólo imagen en el espejo, y el problema de la ubicación derecha-izquierda, y el de la palma-dorso ahora todavía más, resulta imposible de resolver si se refiere únicamente a la estructura interna del ser humano sin relacionarla con algo externo.

Sigamos explicando esto. Admitamos que hay una diferencia de estructura entre lo que normalmente llamamos mano derecha y

mano izquierda y que nunca confundiremos una con otra. Pero ¿por qué las llamamos así? ¿Qué criterio se siguió la primera vez para darles esa denominación? Hoy es fácil hacerlo en cuanto que tienen la misma estructura que otra mano a la que llamamos derecha o izquierda. Y ésta es la que ocupa el lugar derecho o izquierdo en un cuerpo. Pero ¿cuál es el lugar izquierdo o derecho de un cuerpo? El criterio visceral no puede servirnos ni en el interior del cuerpo vamos a encontrar ningún otro. Podríamos decir que llamamos lado derecho a aquél que primeramente se encuentra cuando se gira según la dirección de las agujas de un reloj a partir de un punto frontal frente a la nariz. Pero el término "movimiento de las agujas del reloj y su sentido" implica ya una relación externa prefijada. Es preciso relacionarse con algo exterior.

Pero Kant ha partido del supuesto de que no hay nada externo. La mano estaba totalmente aislada y sin embargo era derecha o izquierda. En la unión de estas dos afirmaciones estriba la falsedad de su explicación y el origen de su error. Si la mano estuviese totalmente aislada no sería ni derecha ni izquierda. Pero nos cuesta ver esto.

Nos cuesta mucho olvidarnos de otras manos que hemos conocido y la relacionamos inconscientemente con ellas. Porque aunque no existiesen realmente otras manos seguiría existiendo su posibilidad. Y esto tendría que ser evidente para el Kant precrítico que levanta todo su argumento ontológico sobre la existencia de la posibilidad. A nosotros nos parece que el ser derecha o izquierda dice una relación a otras manos por lo menos potenciales. La existencia de esa posibilidad está tan arraigada en nosotros que aunque verbalmente la neguemos, o mejor dicho neguemos toda otra realidad, sin embargo esa posibilidad fundamenta en nuestra mente relaciones "interobjetivas" que hacen que una mano sea derecha o izquierda aunque sea la única existente (pero junto a otras posibles).

La pregunta correcta no sería si la mano absolutamente aislada es derecha o izquierda (pregunta que en sí carece de sentido) sino si se creasen (o se pensasen, o existiesen en un "mundo de los posibles") otros términos de referencia semejantes al actual cuerpo humano podría entonces considerarse a la mano como derecha o como izquierda. El ser derecha o izquierda es una relación que desaparecería si sólo hubiese un término y no se diese ningún otro con quien compararlo. Esto es lo que no ve Kant aquí. La mano aislada para él es derecha porque tiene la misma morfología que todas las manos derechas, y al mismo tiempo prescinde de la existencia de todas las manos derechas. Podríamos decir que la mano posee "un modo metafísico" que la hace ser derecha. Pero ese modo es espacial, ya que

se trata de una ubicación espacial, no depende de ningún ser real existente, luego tiene que depender, según Kant, del espacio absoluto.

Dos nuevas profundas nociones metafísicas nos han salido en esta explicación. La de "relación" y la de "modo". Y una mala comprensión de ellas le ha llevado a Kant a la afirmación del espacio absoluto. Pero sigue comprendiendo que las dificultades subsisten y por ello sigue pensando profundamente en la naturaleza del espacio. Pronto verá lo falso de su actual solución y la abandonará totalmente. Y su nueva doctrina será tan radical que se sobraré por el extremo opuesto. Por negarle la objetividad anterior a las cosas le negará toda objetividad. Lo convertirá en un "ens rationis" al cual le quita todo "fundamento in re". Doctrina que nos parece falsa pero como toda exageración nos permite ver en caricatura agrandados elementos reales y verdaderos que para muchos permanecían invisibles en la solución correcta. Por eso la doctrina kantiana del espacio ha ayudado tanto a la filosofía y a las ciencias a profundizar en el conocimiento de lo que es el espacio. Pero para conocerla tendríamos que progresar más allá de nuestro opúsculo y enfrentarnos con el Kant crítico que comienza dos años más tarde con la *Disertación* de 1770.

MANUEL TREVIJANO



## AMOR Y LIBERTAD EN LA FILOSOFIA DE GABRIEL MARCEL

“¿Quién soy yo?” es la pregunta más radical que el hombre puede formularse. Gabriel Marcel la toma como punto de partida de sus indagaciones filosóficas.

Para poder vislumbrar el misterio de su vida debe el hombre lanzar una mirada a su propio ser. Por este movimiento de interiorización que el filósofo francés llama “reflexión segunda” el hombre se descubre esencialmente *abierto* a una realidad que lo trasciende; pero, al mismo tiempo que abierto, se experimenta íntimamente *ligado* a “lo otro”: al mundo, por la “existencia” y el “saber valorizante”, a las otras personas, por la “intersubjetividad”, y, finalmente, *re-ligado* a Dios, fundamento último de su ser.

Ahora bien, este vínculo tan estrecho que une al hombre con lo extra-subjetivo y trascendente, ¿no anula su libertad convirtiéndolo en un autómatas? ¿Cuando el hombre actúa, lo hace desde dentro de sí mismo, o movido por estas realidades de las cuales, en definitiva, depende?

Como el amor es lo que une al hombre íntimamente con la realidad trascendente pareciera que hay una oposición entre amor y autodeterminación. Si el amor me “ata” a lo otro, me impide obrar espontáneamente.

Gabriel Marcel plantea este problema en “El Misterio del Ser”, particularmente en la lección séptima de la segunda parte que titula justamente “Libertad y gracia”. Aclaremos que aquí el término “gracia” no tiene una significación teológica sobrenatural, sino que es equivalente a “don” otorgado “gratuitamente”. En este sentido, “Libertad y gracia” puede traducirse muy bien por “Libertad y amor”.

Ante todo, conviene hacer notar que para Marcel la libertad no puede ser tratada como un “problema”, es decir, como algo que está ante mí y puedo resolver de una manera objetiva. La libertad, por el contrario, es algo en lo cual yo estoy implicado, algo que afecta profundamente a mi vida, y no sólo a mi vida personal, sino también a la intersubjetividad, o sea, a la comunidad del “nosotros”.

Por esta razón la cuestión de la libertad sólo se puede abordar con la "metodología del misterio" que, para Marcel, consiste en una profundización de nuestra propia experiencia.

"Parece que ante todo debemos preguntarnos hasta qué punto o dentro de qué límite, puedo afirmarme o no como un ser libre teniendo en cuenta la propia experiencia de mi vida. A propósito personalizo así la cuestión pues no puedo, a fin de cuentas, más que planteármela yo mismo a mí mismo".<sup>1</sup>

Generalmente, cuando se quiere tener la experiencia de la propia libertad, la cuestión se plantea de esta forma: "¿tengo conciencia de hacer lo que quiero?" Se relaciona así la libertad con la acción. Pero la misma experiencia muestra que la libertad no descansa fundamentalmente sobre el "hacer".

En efecto, hay multitud de casos en que no hago justamente lo que quiero, aunque nadie me lo impida y, a la inversa, estando prisionero, por ejemplo, impedido para hacer lo que quiera, puedo tener una profunda experiencia de mi libertad.

Un análisis más hondo de la experiencia muestra a la libertad como fundada en mi propio "ser", es decir, íntimamente ligada a la conciencia del propio yo. La libertad se me aparece así, como la "seguridad de ser yo mismo".

"No está en poder de nadie recusar el decreto por el cual afirmo mi libertad, y esta afirmación está ligada en última instancia a la conciencia que tengo de mí mismo..."

"En última instancia, decir "soy libre" es decir "soy yo".<sup>2</sup>

La experiencia de la libertad está, pues, contenida en la misma experiencia del yo por la que el hombre toma conciencia de sí mismo frente al mundo. Según esto, la libertad no puede tratarse como un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado en su esencia. El hombre no es un ser que "tiene" libertad para "hacer" tal o cual cosa, sino que "es" libre en el sentido de que puede aceptarse o rechazarse a sí mismo:

"Parece, pues, que soy libre, según lo que soy, de negar o, al contrario, de reconocer, y justamente por esta vía llegaremos a considerar la libertad".<sup>3</sup>

Ser libre significa, entonces, ser capaz de decidir el propio destino, buscar su fundamento último, aceptarlo o rechazarlo. Por eso Marcel insiste tanto en no confundir la libertad con el libre albedrío, es decir, con el poder que tiene el hombre de elegir entre dos cosas

<sup>1</sup> *El Misterio del Ser*, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1964, pág. 261.

<sup>2</sup> *Idem.*, pág. 264.

<sup>3</sup> *Idem.*, pág. 260.

o dos actos igualmente posibles. Hay situaciones concretas que no dejan lugar alguno a la libertad de elección: el condenado a muerte no puede elegir entre la vida y la muerte.

No deja por ello de ser libre, pues tiene la posibilidad de aceptar, de soportar el sufrimiento o la muerte o de rebelarse contra ellos.

"... es necesario romper de una vez por todas con la idea de que la libertad es esencialmente libertad de elección. Descartes lo había visto ya con admirable claridad. La libertad de indiferencia es el grado más bajo de la libertad..."<sup>4</sup>

Como ser libre equivale a ser "sí mismo", el ejercicio de la libertad coincide con la tarea de realización del propio yo. Actuando libremente voy creando mi propia vida. Por eso, un acto es libre en la medida en que contribuye a hacerme lo que soy. La libertad no puede, pues, referirse nunca a actos "insignificantes", sino únicamente a aquéllos que ponen en juego mi propia realidad. Por esta razón, en el "Diario Metafísico" Marcel se atreve a decir que un acto es libre no tanto porque depende de mí, sino, sobre todo, porque *yo dependo de él*.

"Lo propio del acto libre consiste en que contribuye a hacerme lo que soy, a esculpirme, y que, en cambio, el acto contingente o insignificante, el acto que podría cumplir cualquiera, no contribuye en nada a esta especie de creación que realizo de mí mismo".<sup>5</sup>

En este sentido, la libertad está íntimamente ligada al *compromiso existencial*. Mi decisión ante una situación determinada compromete mi vida en el sentido de que en mayor o menor medida la puede salvar, o, por el contrario, hacer fracasar.

"Me parece que querer es, en suma, comprometerse, entendiendo con eso el comprometer o poner en juego la propia realidad de uno: es ponerse en lo que se quiere. Yo sentiría la tentación de llegar a decir que querer es afirmar: "yo dependo de esto (yo no seré más que si esto es), por consiguiente, esto depende de mí..."

"He aquí un ejemplo; yo tomo la resolución de terminar cierto trabajo. Me comprometo frente a mí mismo a hacerlo. Es decir, que en ello pongo en juego de algún modo mi propia realidad. Yo no seré a mis propios ojos sino si ese trabajo se termina; de lo contrario, empleando términos algo fuertes, será una especie de fracaso de mí mismo, por consiguiente, es preciso que este trabajo *pueda* acabarse. La afirmación "esto depende de mí" es ya un querer, un decreto. Me parece que eso se encuentra en todos los casos en que hay voluntad: tomar una resolución es comprometerse uno mismo para consigo mismo. Si fracasamos habremos defraudado nuestras esperanzas; no habremos estado a la altura de lo que creíamos ser".<sup>6</sup>

<sup>4</sup> *Idem.*, pág. 265.

<sup>5</sup> *Idem.*, pág. 266.

<sup>6</sup> *Diario Metafísico*, Ed. Losada, Bs. As., 1956, pág. 187.

Ahora bien, si por la libertad voy construyendo mi propia vida, ¿en qué consiste el proceso de construcción? ¿De qué modo me realizo ejerciendo mi libertad? Para Marcel, la libertad consiste en la liberación del propio yo. En cada uno de nosotros actúa un doble yo; uno superficial, el de los apetitos y deseos; otro más profundo, el auténtico, el sí mismo. Nos realizamos a nosotros mismos en la medida en que nos liberamos del yo superficial y obramos conforme a lo que hay de mejor y más auténtico en nosotros.

“Me veo a mí mismo libre principalmente, si no exclusivamente, cuando llego a querer en contra de mi propio deseo, a condición, desde luego, que no se trate de una simple veleidad, sino que ese querer se encarne en actos que se inscriban en lo que llamo la realidad”.<sup>7</sup>

Un acto es libre cuando me hace ser “más yo mismo”. Pero ocurre que el yo auténtico aparece a la reflexión segunda como el yo abierto a la trascendencia, esencialmente comunicado con “lo otro” y con “los otros”. De aquí se sigue que un acto es libre en la medida en que, superando mi egocentrismo, me abre a los demás y me une a ellos. En este sentido, el amor, lejos de oponerse a la libertad, es la condición misma de ella.

Por eso puede decir Marcel que “nuestra libertad está implicada en el reconocimiento de nuestra participación en el universo”.<sup>8</sup> Y en otro lugar declarar que en el origen de nuestra vida hay una elección trascendente que consiste en aceptar o rechazar nuestro compromiso en la participación. “En este dilema reside la esencia misma de nuestra libertad”.<sup>9</sup>

Según esto, el compromiso personal, tiene siempre una resonancia social e histórica. Cuando el hombre decidiendo sus actos va construyendo su propia vida, no sólo compromete su realidad, sino la de sus semejantes. Las palabras de Zósimo (en “Los hermanos Karamazov”) revisten aquí especial luminosidad: “Recuerda que tú no puedes ser el juez de nadie..., todo se comunica y repercute al otro extremo del mundo”.

De ahí que, en última instancia, sólo en la “intersubjetividad” puedo tener conciencia plena de mi libertad. En este sentido es muy expresiva una frase de Jaspers que Marcel cita en “El Misterio del Ser”: “Tomamos conciencia de nuestra libertad —escribe enfáticamente Jaspers en su *Introducción a la Filosofía* (pág. 61-62)— cuando reconocemos lo que los otros esperan de nosotros”.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> *El Misterio del Ser*, pág. 262.

<sup>8</sup> *Du Refus a l'invocation*, Gallimard, París, 1940, pág. 34-35.

<sup>9</sup> *Etre et Avoir*, París, 1935, pág. 175.

<sup>10</sup> *El Misterio del Ser*, pág. 264.

En efecto, el ser humano no se halla solo en medio de la naturaleza. Se encuentra en situación con respecto a los demás hombres, es decir, con respecto a las demás libertades. Desde los comienzos de su vida consciente, encuentra voluntades que lo contradicen o lo llaman y, aprendiendo a aceptar o rechazar estos llamados, adquiere su propia libertad. Cuando entro en contacto con otra libertad, ésta puede comunicarme su impulso, invitarme a sobrepasar mis límites y mostrarme el camino que conduce a la libertad. Pero esta libertad puede también ver en la mía un adversario o un concurrente, y querer, entonces, oponerse a mi libertad. O quizás no presta consideración ninguna a mi vocación personal, quiere imponerme sus propios caminos y, por lo tanto, asfixiar mi libertad. En toda circunstancia concreta, no podría hacer yo abstracción de la libertad de otro, debo entrar en composición con ella. Por eso dice Marcel que el ejercicio de la libertad sólo es posible en la comunidad del "nosotros".

Efectivamente, cuando cada uno de los miembros de la comunidad es "tú" para el otro, se comporta como una "esencia-libertad", una conciencia abierta al otro.

Por otra parte, esta "comunidad" sólo será auténtica en la medida en que cada uno de los miembros respete la libertad del otro y colabore en su realización. Cuando manejo al otro pisoteando su libertad, lo convierto en "cosa" y, por consiguiente, lo degrado.

"...al tratarlo como "él", reduzco al otro a no ser más que naturaleza: un objeto animado que funciona de tal forma y no de tal otra. Por el contrario, al tratar al otro como "tú", le trato y le entiendo como libertad y no sólo como naturaleza. Todavía más: le ayudo de alguna forma a estar libre, colaboro en su libertad, fórmula que parecerá muy paradójica y contradictoria pero que el amor no cesa de confirmar".<sup>11</sup>

En la última parte de este párrafo Marcel afirma textualmente que reconocer al otro como "tú" no sólo implica respetar su libertad, sino colaborar en ella; lo que significa adherirme al proceso de maduración y perfeccionamiento que hace del otro una persona y lo conduce a su salvación.

Pero así como está en nuestras manos lograr nuestra realización plena y, por ende, nuestra salvación y la de nuestros hermanos, también poseemos el terrible poder de perdernos y perder a los demás.

Nos perdemos desde el momento en que rechazamos nuestro ser; y rechazar el ser que somos significa encerrarnos egoístamente en nosotros mismos.

Si la raíz de la intersubjetividad está en la subjetividad, fracasamos desde el momento en que dejamos de amar.

<sup>11</sup> *Etre et Avoir*, pág. 155.

"Esto puede expresarse diciendo que la posibilidad física del suicidio que está inscripta en nuestra naturaleza de seres encarnados no es más que la expresión sensible de otra posibilidad mucho más profunda, aunque más oculta: la de la negación espiritual de sí, o, lo que significa lo mismo, la de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del ser".<sup>12</sup>

Hoy podría decirse también que está en manos del hombre la posibilidad de un suicidio universal. Emmanuel Mounier ha dicho justamente que, gracias al descubrimiento de la energía atómica, la libertad humana adquirió un grado de perfección que jamás había poseído antes. Si la humanidad sigue existiendo es porque así lo quiere libremente, pues al presente posee la posibilidad de aniquilarse. La libertad destructora de uno solo puede poner fin al proyecto libre de existir de todos los demás.

Hablando de la intersubjetividad, Marcel dice que es una

"...realidad que nos envuelve seguramente por todas partes, pero ante la cual, por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente. Todo nos muestra con creciente claridad que nos está dado cimentar la prisión en la que elegimos vivir. Tal es el espantoso rescate del incomprensible poder que nos ha sido confiado, más aún, que nos constituye como nosotros mismos".<sup>13</sup>

Al ser el hombre constructor de su propio destino es necesariamente *responsable* de sí mismo. La responsabilidad de los propios actos es lo que hace al hombre persona. Así lo define Marcel en "Homo Viator":

"Me afirmo como persona en la medida en que asumo la responsabilidad de lo que hago y de lo que digo".<sup>14</sup>

Y como mi obrar trasciende siempre más allá de mí mismo, ya que estoy esencialmente ligado a los demás, deberé responder de mis actos no sólo ante mí, sino también ante el prójimo. Ser responsable significa tener capacidad de responder, o, lo que es lo mismo, ser capaz de aceptar las consecuencias que se siguen de la propia elección.

Decir que el hombre se crea a sí mismo por la libertad no tiene en Marcel el sentido sartreano, sino otro muy distinto que es el siguiente:

Desde lo más profundo de su ser, el hombre se experimenta como contingente, es decir, como pudiendo no ser. Su existencia en el mundo no depende de sí, sino de un Absoluto. El ser del hombre

<sup>12</sup> *El Misterio del Ser*, pág. 308.

<sup>13</sup> *Idem.*, pág. 318.

<sup>14</sup> *Homo Viator*, Ed. Nova, Bs. As., 1954, pág. 24.

es totalmente un *don*, algo que le ha sido otorgado gratuitamente. ¿Si el hombre ha recibido su ser, cómo decimos que lo crea? ¿Y qué sentido tiene la libertad entonces?

Pareciera que la libertad es sólo una ilusión y que, así como la vida natural nos ha sido dada sin nuestra intervención, de la misma forma, la vida espiritual a la cual somos llamados, no sería el fruto de nuestra libertad, sino solamente el efecto de un don.

La paradoja de un llamado suscitando una respuesta libre, nos permite descubrir que nuestro crecimiento espiritual y nuestra "participación" sólo se comprenden por el amor.

En el punto de partida del camino que nos conduce a nuestra realización hay un *llamado*. Este llamado que descubrimos en el fondo de nosotros mismos, actúa en nosotros seduciéndonos en cierta manera. Pero este llamado no suprime nuestra libertad. Es algo así como el resplandor del amor que suscita el amor. El artista, el héroe o el santo no se sienten necesariamente empujados hacia la belleza o el bien. Experimentan, por el contrario, desde el fondo de sí mismos un llamado que los suscita libremente, que los mueve a responder penetrándolos. Reconociendo este llamado y respondiendo a él con toda el alma, el hombre sabe bien que está en sus manos el rechazarlo.

"Se ha dicho a veces en nuestro tiempo: «la persona es vocación»; es verdad, si se restituye al término vocación su valor propio, que es el de ser un llamamiento, o, con mayor precisión, una respuesta a un llamamiento. Por otra parte, no habría que dejarse engañar aquí por una mitología. En efecto, de mí depende que ese llamamiento sea reconocido como tal, y en ese sentido, por singular que sea, es exacto decir que emana a la vez de mí y de otra parte, o más bien, captamos en él la más íntima conexión entre lo que es mío y lo que es del otro, conexión nutritiva o constructiva que no puede relajarse sin que el yo se debilite y se incline hacia la muerte".<sup>15</sup>

En síntesis, entre el ser que se me ha dado y el que yo construyo con mi libertad no hay oposición. Se nos otorgan generosamente una serie de dones; y el amor de quien los otorga hace brotar a la vez en nosotros un movimiento de amor que se traduce en voluntad de responder a quien nos ha llamado realizando plenamente nuestro propio ser. Pero esta respuesta es siempre libre.

Experimento que de mí depende hacer fructificar la simiente que se me ha dado y en esto consiste precisamente la fidelidad a mí mismo.

"El yo mismo al que debo ser fiel no es otra cosa que un llamado lanzado desde lo más profundo de mi yo, un llamado a convertirme en aquello que literal y aparentemente no soy".<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Idem.*, pág. 26.

<sup>16</sup> *El Misterio del Ser*, pág. 122.

Con la libertad construyo, entonces, el ser que de algún modo ya soy.

“Cada uno de nosotros está en situación de poder reconocer que su esencia es don, y no dato, que cada uno mismo es un don y que en última instancia no es por sí; pero, por otra parte, a partir de este don fundamental puede desplegarse la libertad que se identifica con la ordalía en cuyo curso cada uno tendrá que decidir de sí mismo”.<sup>17</sup>

En una palabra, nuestro ser nos es dado, pero nos es dado como libre, es decir, para que lo realicemos con nuestra personal decisión.

“Lo mejor de mí mismo no me pertenece, en modo alguno soy su propietario, sino sólo su depositario. No tiene ningún sentido, sino en un registro metafísico que no es hoy el nuestro, preguntarse de dónde vienen esos dones, cuál es su procedencia. Al contrario, lo que importa ante todo es saber qué actitud adoptaré con respecto a ellos. Si los miro como un depósito que estoy obligado a hacer fructificar, es decir, en el fondo, como la expresión de un llamado que me han hecho, o también, a veces, de una pregunta que me ha sido formulada, no pensaré enorgullecirme de ellos y jactarme ante otro, es decir, una vez más, ante mí mismo”.<sup>18</sup>

De aquí se sigue que la auténtica libertad, lejos de llevar a la autosuficiencia, va acompañada siempre de la humildad y del temor. Humildad que reconoce el don de nuestro ser y de nuestra libertad. Temor porque está en nuestras manos rechazar ese don y perdernos definitivamente.

“Dije de la humildad porque después de todo ese ser, como veremos cada vez más claramente, sólo puede sernos acordado; es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mí mismo; del temor, porque no puedo estar seguro de que no esté desgraciadamente en mi poder hacerme indigno de ese don, a punto de estar condenado a perderlo si la gracia no viene en mi ayuda”.<sup>19</sup>

La consideración que Marcel hace de la libertad coincide, en cierto sentido, con la reflexión segunda. Las dos nos hacen descubrir el dinamismo que nos abre a la trascendencia. La libertad expresa el hecho de que la toma de conciencia de este dinamismo no es una simple consideración abstracta, sino compromiso espiritual de todo nuestro ser que se sabe responsable de sí ante sí mismo, ante sus semejantes y, sobre todo, ante el Amor que nos ha dado el ser libres para hacernos capaces de amar.

CARMEN VALDERREY

<sup>17</sup> *Idem.*, pág. 308.

<sup>18</sup> *Homo Viator*, pág. 22.

<sup>19</sup> *El Misterio del Ser*, pág. 204.



## NOTAS Y COMENTARIOS

### SOBRE LAS DENOMINACIONES DE LA GNOSEOLOGIA

El estudio valorativo del conocimiento ha estado, durante siglos, incluido en el ámbito de diversas disciplinas filosóficas, especialmente en el de la Lógica y la Metafísica. Desde hace un par de siglos ha adquirido una importancia y una extensión tales que fue necesario darle un tratamiento especial y, consiguientemente, un nombre propio. Se han propuesto diversas denominaciones: las más divulgadas son Teoría del Conocimiento, Epistemología, Crítica del Conocimiento, Noética, Criteriología y Gnoseología.

Como en recensiones de obras dedicadas a este tema he subrayado la incertidumbre y aun la falta de información sobre este punto de autores muy meritorios, creo necesario fundamentar mi crítica, aclarando en la medida de lo posible la historia de cada una de estas denominaciones.

1. En los países de habla germana (o de influjo cultural germano) prevalece el uso del término *Teoría del Conocimiento*. Esta expresión traduce el vocablo alemán *Erkenntnistheorie*, creado por A. Schopenhauer en 1821: así tituló el curso dictado ese año en la Universidad de Berlín. En Italia el filósofo A. Longo publicó en 1851 una *Teoría della Conoscenza*; pero la difusión de este nombre se debe sobre todo al historiador E. Zeller, que defendió esta voz en su discurso inaugural en la Universidad de Heidelberg, en el año 1862, publicado como *Ueber Aufgabe und Bedeutung der Erkenntnistheorie*.

Desde entonces se multiplicaron las obras en cuyos títulos aparece esta palabra: por ejemplo, H. Czolbe, *Gründzuge einer extensionelen Erkenntnistheorie*, 1875; I. Noiré, *Einleitung und Begründung einer monistische Erkenntnistheorie*, 1877; Schmitz-Dumond, *Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie*, 1878; W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1881; G. Neudecker, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1881; C. Gutberlet, *Logik und Erkenntnistheorie*, 1882; E. von Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1889; M. Kauffmann, *Fundamente der Erkenntnistheorie*, 1890; F. Erhard, *Erkenntnistheorie*, 1894; J. Jaja, *Ricerca speculativa sulla teoria della conoscenza*, 1894; W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie*, 1894; L. T. Hobhouse, *The Theory of Knowledge*, 1896; P. B. Browne, *Theory of Thought and Knowledge*, 1897; C. Guastella, *Saggi sulla teoria dell'a conoscenza*, 1898; T. Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, 1898; T. von Frimmel, *Erkenntnistheorie*, 1899; R. Eisler, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*.

rie, 1900; H. Maier, *Logik und Erkenntnistheorie*, 1900; J. Vanini, *La teoria della conoscenza*, 1902; A. Messes, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909; F. Bonn, *Die Dogmen der Erkenntnistheorie*, 1909; C. Gutberlet, *Logik und Erkenntnistheorie* (2ª ed.), 1909; F. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*, 1909; E. Dürr, *Erkenntnistheorie*, 1910; W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie* (2ª ed.), 1910; H. Leser, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1911; L. Walker, *Theories of Knowledge*, 1910; E. Horts, *Grundlagen ein genetische Erkenntnistheorie*, 1913; T. Ziehen, *Erkenntnistheorie*, 1913; A. Merton, *Gedanken über Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, 1916; M. Wentscher, *Erkenntnistheorie*, 1920; G. Störing, *Erkenntnistheorie*, 1920; H. Hessen, *Erkenntnistheorie*, 1920; J. Geysler, *Erkenntnistheorie*, 1920; A. Lieber, *Erkenntnistheorie*, 1920; E. von Aster, *Erkenntnistheorie*, 1920; C. T. Lewis, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, 1929; R. Kigaast, *Logik und Erkenntnistheorie*, 1930; G. Nink, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1930; J. de Vries, *Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie*, 1930; T. S. Stace, *The Theory of Knowledge*, 1932; A. Lieber, *Erkenntnistheorie*, 1933; J. de Vries, *Danken und Seins. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, 1937; L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1955, etc.

O. Külpe, que en 1910 publicara también una *Erkenntnistheorie*, atribuye la paternidad del nombre a E. Reinhold, dando como fecha de su primera utilización el año 1832; esta afirmación, que aparece también en su *Einleitung in die Philosophie*, 9ª edición, 1919, está contradicha por el hecho de que el curso de 1821-1822 de A. Schopenhauer se titulara con este vocablo.

Es de notar que antes de esta fecha F. E. Beneke publicó una obra sobre *Erkenntnislehre* (Doctrina del Conocimiento), 1820, voz similar a la usada por Schopenhauer, que también tuvo sus defensores; por ejemplo, J. Singler, *Erkenntnislehre*, 1858, y *Begriff und Ausgabe der Erkenntnislehre*, 1860; Schmid aus Schazenberg, *Grundlinien der Erkenntnislehre*, 1868; W. Oehlmann, *Die Erkenntnislehre als Naturwissenschaft*, 1868; H. Studt, *Die materialische Erkenntnislehre*, 1869; A. Schmid, *Erkenntnislehre*, 1890; W. Wundt, *Logik d. Erkenntnislehre*, 1893; H. G. Opitz, *Erkenntnislehre*, 1897; B. Petronievics, *Prinzipien der Erkenntnislehre*, 1899; A. Michelietsch, *Einleitung in die Erkenntnislehre*, 1910; Schulte-Tiggess, *Kurser Abriss der Logik und Erkenntnislehre*, 1914.

2. En los países anglosajones y neerlandeses ha prevalecido la denominación de *Epistemología*. Este término fue creado por el filósofo inglés J. F. Ferrier en 1854: la primera parte de su obra *Institutes of Metaphysics*, aparecida ese año, se denomina *Epistemology*, que se define como "la ciencia del conocimiento verdadero". Sin embargo esta palabra indica más bien el estudio del conocimiento científico; en efecto, *epistémē*, en griego, designa la ciencia, no el conocimiento en general. Por ello el término no se ha divulgado tanto; en especial en el ámbito cultural francés ha pasado a designar otra disciplina, la Filosofía de las Ciencias. En este viraje, que se atiene a la etimología del vocablo, influyó decididamente la obra de E. Meyerson "Identité et réalité", aparecida en 1908. Con todo siguen utilizando esta denominación autores belgas o anglosajones; por ejemplo, F. Van Steenberghen, *Epistemologie*, 1947; G. Van Riet, *L'Epistemologie thomiste*, 1946; estos dos autores siguen la línea de L. Noël, que en 1925 publicó *Notes d'epistemologie thomiste*. En inglés se utiliza mucho el título; por ejemplo, D.

Barron, *Epistemology*, 1931; R. Phillips, *Metaphysics, I, Epistemology*, 1950. En cambio en italiano el término indica, correctamente, la Filosofía de las Ciencias: F. Amerio, *Epistemologia*, 1948; *Epistemologi contemporanei*, 1952.

3. El estudio valorativo del conocer se designa también *Crítica del Conocimiento*. Esta expresión, de indudable inspiración kantiana, traduce el término alemán *Erkenntniskritik*, muy usado, aunque no como título de obras; por ejemplo, J. M. Verweywn, *Grundzüge einer Erkenntniskritik*, 1913, constituye casi una excepción. Sin embargo ha sido adoptado por autores realistas: así T. M. Zigliara, que considera "inadmisible" la crítica kantiana, no tiene inconveniente en titular *Lógica Crítica* su obra, en 1896; recordemos la conocida *Crítica* de P. Géný, 1914; la obra de J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance*, 1929; también M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une critique de la connaissance*, 1932; R. Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, 1933; asimismo *Métaphysique, I, Critique de la Connaissance*, 1950. Usan el término sin escrúpulos R. Garrigou-Lagrange en *Le réalisme du principe de finalité*, 1932, y J. Maritain, *Introduction Générale a la Philosophie*, 1929. Por fin, merece citarse R. Verneaux, *Epistémologie Générale ou Critique de la Connaissance*, 1959. En cambio ataca esta denominación, por su sabor kantiano, E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947.

4. Desde fines del siglo pasado se ha utilizado mucho el título de *Criteriología*. El estudio del criterio de verdad ha sido un tema clásico de la filosofía, reactualizado a principios del siglo pasado por obra de la crítica al racionalismo, considerado como la ideología de los fautores de la Revolución Francesa: uno de los filósofos que más ha influido en centrar la atención sobre este tema es S. Balmes. Pero la difusión del término se debe sobre todo al tratado de D. J. Mercier *Criteriologie*, 1899, que tuvo varias ediciones y gran repercusión. Se ubican en su línea otras obras; por ejemplo, J. T. Beysens, *Criteriologie*, 1903; R. Jeanniere, *Criteriologia*, 1912; también deben mencionarse algunos trabajos monográficos, como M. Gentile, *A propósito del problema criteriológico*, 1910; J. Van Beurden, *Ancora a proposito del problema criteriologico*, 1910; G. Tredici, *Ancora il problema criteriologico*; 1911, etc. Sin embargo ha dejado de utilizarse porque el estudio del criterio de verdad no es sino uno de los temas y no el más importante de la valoración del conocimiento humano.

5. Poco usada ha sido la designación de *Noética*, propuesta en 1852 por R. A. Zimmermann. La utilizó entre otros, G. Braig, *Vom Erkennen. Abriss der Noetik*, 1897 y, pese al aval dado a esta palabra por E. Husserl, sólo se la emplea como objetivo o bien, por razones estilísticas, como sinónimo que permite no repetir alguno de los términos antes citados. El poco éxito de esta denominación surge naturalmente de su ambigüedad: en efecto, *noé-sis* significa en griego "pensamiento", lo que restringiría el campo del conocimiento al ámbito intelectual; por otra parte el pensamiento puede ser estudiado por la Lógica, la Psicología, la Antropología Filosófica y la Metafísica, con enfoques diversos.

6. En la actualidad se ha extendido el uso del vocablo *Gnoseología*, creado en 1750 por A. Baumgarten. Si bien en su época no tuvo mayor difusión y posteriormente fue desplazado por otros nombres es, sin duda, el más preciso: designa el estudio del conocimiento en general, sin presuponer

que el único conocimiento verdadero sea el intelectual ni connotar soluciones determinadas. En Italia la ha defendido G. Zamboni, *La gnoseologia dell'atto*, 1923; *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, 1924; *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, 1934. En nuestra patria designa oficialmente el estudio valorativo del conocimiento en los planes de estudio de la mayoría de las Universidades oficiales y privadas; aparece asimismo en los nuevos programas de enseñanza secundaria.

Aunque la paternidad del término se deba a Zimmermann, existen antecedentes: A. Micraelius en su *Lexicon Philosophicum*, 1653 emplea el término *Gnostologia* para designar la parte de la Metafísica que se ocupa de lo conocido en cuanto tal. Resulta muy interesante observar que Micraelius confiere cierta autonomía a este estudio, que considera subsumido por la Metafísica, lo que echa por tierra la afirmación corriente de que el primero en separar la consideración gnoseológica de la ontología fue J. Locke, que en 1671, en una discusión sobre moral y religión, intuyó que antes de toda investigación filosófica es preciso examinar nuestra misma facultad cognoscitiva, lo que lo llevará a estudiar el tema y publicar en 1960 su obra *An Essay concerning human Understanding*.

En conclusión, de las seis designaciones más corrientes, tres son inadecuadas (Epistemología, Criteriología y Noética); otra despierta recelos (Crítica del Conocimiento) y de las dos restantes (Teoría del Conocimiento y Gnoseología) una sola es preferible (Gnoseología) por su concisión y por el uso corriente que hoy se hace de ella.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## BOLETIN DE HISTORIA DE LAS CIENCIAS

\* *Publications in Medieval Science*. Esta benemérita serie, ya conocida por nuestros lectores, presenta ahora tres nuevos volúmenes: dos dedicados a Nicolás Oresme, y un tercero a la mecánica italiana del siglo XVII.

En el primero<sup>1</sup> aparece una versión inglesa corregida del comentario de Oresme al *De Caelo et Mundo*, de Aristóteles; versión originalmente publicada en *Mediaeval Studies* entre 1941 y 1943 por Menut, quien aparece en esta edición trabajando en colaboración con el P. Denomy, C.S.B. La figura de Oresme ha llamado la atención de los eruditos ya desde los trabajos pioneros de Duhem, mas hasta ahora sus obras sólo eran accesibles a quien pudiera consultarlas directamente en las bibliotecas europeas; de aquí una primera y grande importancia de estas ediciones contemporáneas. Importancia que en el caso del presente volumen no acaba aquí, ni con mucho, pues a la edición propiamente dicha del original francés se agrega: una versión inglesa, que en algunos casos se constituye en un útil instrumento aclaratorio de un francés un tanto extraño a veces; una introducción crítica, breve pero informativa (origen de la traducción de Oresme; estudio acerca de la traducción y el comentario; los manuscritos); una abundante bibliografía; es-

<sup>1</sup> NICOLE ORESME, *Le livre du ciel et du monde*, edited by Albert D. Menut and Alexander J. Denomy, C.S.B., translated with an introduction by Albert D. Menut, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1968, XIII + 778 pp.

pecialmente llamativa es la "Selected list of technical neologisms", acuñados por Oresme y que nos lo muestra según una faceta poco conocida, cual es la de creador de nuevos términos franceses en función de nuevas ideas. En fin, un volumen que resulta doblemente interesante por cuanto no sólo comporta una eficaz ayuda hacia la comprensión de Oresme y de ese período no muy bien dicho de la "escolástica decadente", sino que además lo hace a través precisamente de un comentario a una obra del Estagirita, mostrando claramente cómo varía el enfoque del comentarista según se desplaza el centro de interés.

El segundo volumen nos muestra nuevamente a Marshall Clagett como traductor y comentarista de Oresme según ahora el importante *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*<sup>2</sup>. Pero a poco que refiramos su contenido se hará cargo el lector de que se trata de algo más que de una edición y versión inglesa del *Tractatus*: estamos frente a la obra de un erudito que ha dedicado años de amoroso esfuerzo a la ciencia medieval (a la mecánica especialmente: recuérdense sus notables *The science of mechanics in the Middle Ages* y *Archimedes in the Middle Ages*, ya comentados en nuestro "Boletín"), y a Oresme, tal cual lo testifica este grueso volumen. Su núcleo fundamental lo constituye, claro es, la reproducción del texto latino y la versión inglesa que aparece en páginas enfrentadas; por el cual núcleo ya merece Clagett nuestro agradecimiento. Pero el valor de la obra se incrementa notablemente por el eficaz complemento de: a) una larga *Introducción* (155 p.) que pone ampliamente en clima respecto a Oresme, su *Tractatus* y su obra toda, acabando con una útil descripción de los manuscritos del *Tractatus*; introducción donde se hace clara la comodidad con que se mueve nuestro autor en el tema; b) las *notas* al pie de página de los textos latino e inglés; c) el *comentario* al *Tractatus*, que aparece a continuación, "limitado en gran parte a localizar las fuentes citadas y utilizadas por Oresme" (p. 437); d) los *Apéndices*, uno conteniendo el texto latino y la versión inglesa de *Questiones super geometriam Euclidis*; otro, el *Tractatus bonus de uniformi et difformi*, anónimo pero importantísimo como antecedente de la doctrina de Oresme; y un tercero, la versión del libro I, cap. 14 del *Tractatus* pero ahora según aparece en el Mss J (Florencia, Bca. Nazionale Centrale, descrito en la "Introduction"), el cual introduce la importante variante de incluir un breve comentario que aporta alguna aclaración acerca de la representación de ciertas cualidades disformemente disformes; e) una adecuada bibliografía; f) un amplio índice selecto de términos latinos, importantísimo puesto que incluye fundamentalmente la terminología científica que ya por entonces va adquiriendo contornos definidos, pero que al mismo tiempo puede despistar al lector actual no habituado a ella; g) un índice de los Mss citados; h) finalmente, un índice general de la obra. Y por cuanto sería imposible por desmesurado hacer justicia a esta obra en un comentario breve cual es éste, repitamos simplemente nuestro elogio y agradecimiento a Clagett por facilitarnos el acceso a estos materiales, haciéndonos partícipes de su erudición.

El tercer volumen de estas *Publications* constituye una selección de escritos sobre mecánica de autores tan importantes como, en general, poco

<sup>2</sup> NICOLE ORESME *and the Medieval geometry of qualities and motions*, a Treatise on the uniformity and difformity of intensities known as "Tractatus de configurationibus qualitatum et motum", edited with and introduction, English translation, and commentary by Marshall Clagett, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1968, XII + 713 p.

divulgados y mal valorados fuera de los círculos eruditos; tales Tartaglia, Benedetti y Ubaldo, a los cuales se agrega aquí Galileo, cubriéndose así suficientemente el panorama mecánico del siglo XVI italiano<sup>3</sup>. La selección, introducción y versión al inglés ha estado a cargo de Stillman Drake e I. E. Drabkin, quienes en esta misma colección habían publicado ya dos obras de Galilei: *On motion and On mechanics* (comentados también en su oportunidad en este "Boletín"). La presente selección incluye extractos de N. Tartaglia, *Nova scientia* y *Quesiti et inventioni diverse* (donde aparece sorprendentemente Diego Hurtado de Mendoza, entonces Embajador Imperial en Venecia, como agudo interlocutor de Tartaglia); de G. B. Benedetti, *Resolutio omnium Euclidis problematum aliorumque ad hoc necessario inventorum una tantummodo circini data apertura*, y *Demonstratio proportionum motuum localium contra Aristotelem et omnes philosophos*, y *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*; de G. Ubaldo, *Mechanicorum liber* (agregándose aquí los comentarios que Filippo Pigafetta hiciera a su versión italiana de la obra, Venecia 1581); finalmente, de G. Galilei, *De motu dialogus*, y una serie de "notas" que sobre el problema del movimiento escribiera Galileo presumiblemente durante su estada en Pisa, entre 1589 y 1592, y que tiene la importancia tanto de mostrarnos su pensamiento ya en aquellos años, cuanto de preannunciar la temática del *De motu*. Los autores de esta selección se han ocupado también de dotarla de adecuadas notas aclaratorias; de una larga introducción (S. Drake); una extensa bibliografía, sumamente importante pues más allá de ser un simple elenco de obras aparecen aquí debidamente ordenadas: a) las obras que disponían por aquel entonces los autores italianos; b) obras por autores del siglo XVI, tanto italianos cuanto extranjeros; c) obras y artículos relacionados con la mecánica italiana de aquella centuria; d) ciertos trabajos especiales dedicados a determinados autores. Bibliografía que constituye una apreciable fuente de trabajo, gracias al criterio con que ha sido elaborada. Un nutrido índice general completa la obra, cuidadosamente impresa tal cual acostumbra hacerlo la Universidad de Wisconsin.

\* *Oldbourne History of Science Library*. De esta nueva colección de obras sobre temas históricos hemos recibido tres títulos:

A. C. Debus se ocupa<sup>4</sup> de los discípulos ingleses del discutido, execrado, alabado, pero siempre misterioso y atrayente Paracelso. Mas no es sólo él quien constituye un problema para el historiador de la química sino que la alquimia toda significa un grave escollo que ha de salvarse en función de suma prudencia y desechando todo esquema facilista; todo lo cual pide una amplia y cuidadosa investigación de esa denostada pero siempre recurrida alquimia. Pues bien, Debus se restringe aquí al estudio detallado y paciente de los paracelsianos ingleses en "an attempt to define some of the major problems of concern to the English iatrochemists prior to 1640" (prefacio). Tarea nada sencilla puesto que esta iatroquímica se desarrolla en un ambiente de "alchemical trickery, astrological lore, kabbalistic analyses and occultism of all sorts" (p. 13) que perturban hasta hacer imposible a veces alcanzar una definición conveniente del nivel científico de entonces. Sin em-

<sup>3</sup> *Mechanics in sixteenth-century Italy*: selections from Tartaglia, Benedetti, Guido Ubaldo & Galileo, translated & annotated by Stillman Drake & I. E. Drabkin, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1969, XII + 428 p.

<sup>4</sup> ALLEN G. DEBUS, *The English paracelsians*, Oldbourne Books Co., London, 1965, 222 p.

bargo sus cuatro capítulos: "Paracelsus and the scientific revolution"; "The Elizabethan compromise"; "Paracelsian thought in England, 1600-1640"; y "Chemistry and Medicine, 1600-1640", cuidadosamente anotados, muestran a Debus como confiable guía a través del terreno enmarcado. La bibliografía final, extensa y ordenada, completa eficazmente la obra.

A las no abundantes historias de la química viene a sumarse ahora esta debida de R. P. Multhauf<sup>5</sup> no solamente sin desentonar en el concierto de las mejores, sino además pareciéndonos la de elección dentro de los límites que se impone. En efecto, consideramos esta historia como la más completa y mejor entramada en su clase, guardando un adecuado equilibrio entre las diversas épocas, dando así entrada naturalmente no sólo a cierto relato de la química práctica en la antigüedad (cap. I) —lo cual es corriente— sino aún deteniéndose de espacio en el surgimiento de la filosofía griega (cap. II: "From cosmogony to cosmology"), "los filósofos postsocráticos" (cap. III) y "la microfísica en la antigüedad" (cap. IV). De aquí en más la alquimia en general (cap. V-VI) y su desarrollo en el medioevo occidental (cap. VII) y oriental (cap. VIII), hasta alcanzar el apogeo del mundo latino (cap. IX) y sus derivaciones prácticas (iatroquímica, cap. X) y teórico-especulativas ("Química y filosofía natural", cap. XI), constituyen otros tantos capítulos preparatorios del surgimiento del químico (*sic*: "The rise of chemist", cap. XII) y la definida ubicación de la química como la ciencia de la materia y del cambio (cap. XIII) y el estudio de las afinidades en la combinación química (cap. XIV); para desembocar en las aplicaciones tecnológicas consiguientes (cap. XV-XVI). Una amplia bibliografía completa correctamente el volumen. Conviene insistir en que la obra responde cabalmente a su título, tratando de los orígenes de la química, por lo cual el autor cierra su exposición a mediados del siglo XVIII, pues "by the early eighteenth century a science of chemistry had emerged from a matrix of natural philosophy, medicine, alchemy, and technology" (p. 349), dejando de lado los posteriores desarrollos y sobre los cuales, por otra parte, la literatura es más abundante y conocida.

Ya se habrá hecho cargo el lector, por la simple enumeración de los capítulos, de la novedad que comporta esta obra de Multhauf, especialmente en lo que concierne a la prealquimia, y en la importancia que concede —correctamente— a la iatroquímica en la estructuración de la química como ciencia independiente (cf. a este respecto la obra anterior de Debus). Sólo en ciertos detalles podríamos expresar algún desacuerdo (por ej. ciertos juicios sobre Aristóteles, o sobre la filosofía natural del medioevo) pero ello no impide en modo alguno nuestro juicio primero laudatorio.

El tercer volumen de esta colección de la ed. Oldbourne<sup>6</sup> está dedicado a la historia de las teorías de la luz durante el período comprendido entre Descartes y Newton. No se trata, tal cual lo dice su autor, A. I. Sabra, de una historia de la óptica, sino de los descubrimientos y controversias habidos en aquella época acerca de la naturaleza de la luz. La elección de Descartes como punto de partida se hace clara en cuanto se recuerde que fue él quien publicó la primera y correcta ley de refracción de la luz —aclaración fundamental para todo posterior desarrollo— incorporándola a una teoría físico-

<sup>5</sup> R. P. MULTHAU, *The origins of chemistry*, Oldbourne Book Co., London, 1966, 412 p.

<sup>6</sup> A. I. SABRA, *Theories of light from Descartes to Newton*, Oldbourne Book Co., London, 1967, 363 p.

matemática que, con todos sus defectos, será la señora para autores tan importantes al caso como Fermat, Hooke, Huygens y aún Newton (p. 12). La terminación de la obra en este último se justifica, en primer lugar por decisión del autor, pero además por haber culminado a su favor la controversia entre las teorías ondulatoria (Huygens) y corpuscular (Newton), situación que se prolongará prácticamente hasta Fresnel. El autor ha podido y sabido utilizar ampliamente las fuentes, mostrando hábilmente las influencias habidas entre los protagonistas y ciertas raíces no físicas de algunas conclusiones. Notable al caso es su tesis acerca de la influencia que tuvo la teoría atómica de la materia en la interpretación que diera Newton a su *experimentum crucis* (refracción doblemente provocada de la luz) (p. 294 ss). Obra también erudita, completada por una selecta bibliografía, la mayor parte de la cual ha sido citada en los lugares correspondientes del texto.

\* Alexandre Koyré ha pasado a constituirse en uno de los clásicos contemporáneos de la historia de la ciencia, y esta póstuma colección de ensayos es, dentro de sus límites, suficiente como para mostrárnoslo el erudito y crítico investigador y agradable expositor de sus ideas que fuera en vida, especialmente de los siglos XVI-XVII. Sus primeros y recordados *Etudes galiléennes* (1939) marcan su feliz vuelco desde la historia de la filosofía a la historia de las ciencias y constituyen el ejemplo claro de lo que será toda su labor posterior: la apreciación filosófica de la labor científica según la historia la presenta. Esta selección actual reafirma lo dicho, y por ello mismo ha sido llevada a cabo de este modo, con intención de que los principiantes que se acerquen a ella aprendan a "reinterpretar creativamente el pasado, en un esfuerzo por comprender el presente", como tan simple cuanto profundamente lo dice M. A. Hoskin en su presentación. Aparecen aquí tres ensayos directamente dedicados al tema de sus amores: Galileo ("G. and the scientific revolution of the seventeenth century"; "G. and Plato"; "Galileo's treatise 'De motu gravium': the use and abuse of imaginary experiment"); y tres conferencias pronunciadas en diversas ocasiones ("An experiment in measurement"; "Gassendi and science in his time"; "Pascal savant"); constituyendo el volumen una buena muestra de la obra de Koyré y de muy recomendable lectura.

\* En esta obra de Schonland<sup>8</sup> la aclaración de fechas que figura en el título mismo es fundamental: efectivamente, no se trata ahora de los atomistas clásicos del pensamiento griego, sino de los de nuevo cuño aparecidos según la ciencia de la materia alcanza su madurez, desde Dalton a Bohr, sin descuidar a Maxwell, Helmholtz, Planck, Thomson, Rutherford, y colaboradores. Se trata, pues y tal cual lo declara su autor, de una breve historia de hombres e ideas que condujeron, finalmente, a conformar una extraña y sorprendente imagen de la estructura de la materia en su nivel atómico. En estilo sencillo, y renunciando tanto a mostrar la erudición científica cuanto bibliográfica del autor, la obra se lee con gusto y el lector es llevado lógicamente por el camino que arduamente recorrieran estos neatomistas, hasta

<sup>7</sup> ALEXANDRE KOYRÉ, *Metaphysics and measurement. Essays in scientific revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968, X + 165 p.

<sup>8</sup> BASIL SCHONLAND, *The atomists (1805-1913)*, Clarendon Press, Oxford, 1968, 198 p.



acabar en el capítulo 12: "The mathematical model of the atom", un tanto flojo; tal como también flojo y muy breve lo es el final, cap. 13: "Physics and metaphysics", como para responder al título.

\* Esta obra<sup>9</sup> viene a llenar, sin dudas, una necesidad, al menos en cuanto al público no especialista pero interesado se refiere, pues significa un oportuno llamado de atención a aquellas muy numerosas posiciones excesivamente optimistas que pasan con simpleza desde Dalton a Thomson, haciendo creer —y probablemente creyendo— que la teoría atómica del primero fue recibida como en lecho de rosas por la ciencia de la época. La realidad ha sido, en verdad, bastante diferente de esta ingenua y difundida imagen, pues tal cual Knight lo demuestra, buena proporción de los químicos más prominentes de entonces no tardaron en expresar su desacuerdo; no sólo aquéllos que no adherían a una "filosofía química corpuscular" —los menos— sino especialmente quienes no veían en la teoría de Dalton más que cierto artificio ingenioso para explicar las leyes estequiométricas, para lo cual no aparecía necesaria, estrictamente hablando, la tal teoría.

El autor simplifica en tres grandes grupos los oponentes en primer lugar, aquellos científicos encantados por la sistematización newtoniana de la física y que buscaban, convencidos de su éxito final, estructurar una químico-matemática; luego, los positivistas, para quienes los átomos constituían entidades teóricas innecesarias; en fin, los que podríamos denominar "unitaristas", y quienes en pos de las ideas de Bosovich pensaban que toda materia estaba formada por los mismos átomos diferentemente dispuestos. Situación esta que no duró un día sino que se resolvió recién en los albores mismos de nuestro siglo, al afirmarse la teoría atómica física, con amplia base experimental. Recuérdese que aun un eminente físico-químico como Ostwald, de tanta ascendencia en los círculos científicos, se oponía o al menos soslayaba una teoría atómica de la materia, hasta una fecha tan reciente cual es el año 1907. Bien dice Knight que "Dalton fue el Kepler de la química, que aguardaba su Newton". Quien asumirá este papel, no recordamos haberlo leído en esta obra, pero nos parece que el mismo ha de repartirse en varias figuras.

\* En este volumen hermosamente impreso y abundantemente ilustrado, recoge Truesdell<sup>10</sup> ocho largos artículos que sobre la historia de la mecánica publicara en diversas oportunidades. La temática es variada: "The mechanics of Lonardo da Vinci"; "A program toward rediscovering the rational mechanics of the Age of Reason"; "Reaction of late Baroque mechanics to success, conjecture, error, and failure in Newton's *Principia*"; "The creation and unfolding of the concept of stress"; "Whence the law of moment of momentum?"; "Early kinetic theories of gases"; "Reactions of the history of mechanics upon modern research" "Recent advances in rational mechanics". En todos los casos el tratamiento es cuidadoso, rico en detalles y observa-

<sup>9</sup> D. M. KNIGHT, *Atoms and elements. A study of theories of matter in England in the Nineteenth century*, Hutchinson, London, 1967, 167 p.

<sup>10</sup> C. TRUESDELL, *Essays in the history of mechanics*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 1968, 384 p. y 126 fig.

<sup>11</sup> URL LANHAM, *Origins of modern biology*, Columbia University Press, New York and London, 1968, X + 273 p.

ciones críticas, y a menudo el lector se encuentra sorpresivamente con la nota curiosa, la apuntación erudita, la ilustración precisa, el retrato de los personajes estudiados y que da un tono de grata calidez a la exposición.

\* Esta historia de la biología, de Url Lanham<sup>11</sup>, es más una "story", un buen relato de las vicisitudes de los hallazgos y las ideas en el terreno biológico, que una verdadera historia; y en este sentido será muy bien recibida por el lector que no espere de ella una crítica que estaría fuera de lugar, según las intenciones del autor. En efecto, se trata de una agradable y bien llevada relación según las etapas y temas de la biología, donde no falta la secuencia cronológica de los acontecimientos, ni la sistematización oportuna según los temas afines ("Adaptation in the living world"; "The evolutionary outlook"; "Life and mechanism"; etc.), completado el panorama por algunas notas bibliográficas. La debilidad fundamental de la obra reside en los capítulos que le obligan al autor a proyectar el panorama más allá de lo estrictamente biológico y así son notables en este sentido por ejemplo el c. 3, "The nature of science", excesivamente simplista; o sus juicios respecto de la ciencia griega o el período medieval.

J. E. BOLZÁN

## BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 111 págs.

Desde la aparición, en 1927, de *Sein und Zeit*, su autor, Martín Heidegger se ubicó entre el reducido número de metafísicos que marcan una época en la historia del pensamiento. Hace veintiocho años Derisi publicó un análisis crítico de la ontología fenomenológica heideggeriana, subrayando la importancia y los méritos de sus reflexiones, a la vez que denunciando las limitaciones que le imponía su método fenomenológico irracionalista; hace diez y siete que en su *Tratado de existencialismo y tomismo*, retomando con amplitud el mismo tema, llegó a las mismas conclusiones, a través de otros escritos que siguieron a la ya clásica obra del pensador friburgués. Ahora plantea la cuestión a la luz de las últimas publicaciones del metafísico alemán, en las que se observa un cambio de posiciones.

En este libro, dedicado "a la Universidad de Buenos Aires", de la que fue alumno y profesor, vuelve a analizar el pensamiento heideggeriano, confrontándolo, como ya lo había hecho anteriormente, con el tomista. La obra se divide en cuatro capítulos: tras un prólogo en el que brevemente presenta al problema del ser como el punto crucial de toda filosofía digna de su nombre, estudia, en el primer capítulo, la ontología fenomenológica de Heidegger en su expresión más reciente; en el segundo establece un parangón entre la metafísica heideggeriana y la tomista; en el tercero analiza al ser en Santo Tomás y en el cuarto aborda las relaciones entre fenomenología y metafísica.

El *primer capítulo* muestra al ser como tema nuclear de la obra heideggeriana: en su primera época, el ser quedaba reducido al propio del único ente capaz de preguntarse por él, el *Dasein*, el existente humano, en quien el ser se devela como un trascender desde la nada, un estar en el mundo, un quehacer y finalmente una existencia o temporalidad finita. Pero en sus últimos escritos cambia la perspectiva: pone el acento no ya en el ser del *Dasein*, sino en el ser que hace patente al ente, ocultándose en él; el ser es la presencia o patencia que los entes logran en el *Dasein*, lo que implica que no se identifica con él, como sugerían las primeras obras de Heidegger. Ya no es el ser del hombre el que confiere sentido al ser del ente, sino que, por el contrario, es el ser del ente el que da sentido al *Dasein*. Mantiene, sin embargo, su acusación a la metafísica occidental, que desde Sócrates y Platón han reducido el ser a la Idea o al concepto y a la filosofía medioeval, que substituyó el ser

por la esencia, mientras que el pensamiento moderno escamotea al ser, reemplazándolo por el objeto. Era preciso superar este "olvido del ser": la verdad consiste en de-velar al ser y esta de-velación se logra por el método fenomenológico, que desoculta al ser, el que, sin embargo, se agota en esta de-velación. El método, acota Derisi, no logra trascender el plano de la presencia o actualidad; no llega a la profundidad requerida para una auténtica captación del ser.

El *segundo capítulo* compara la metafísica fenomenológica de Heidegger con la metafísica tomista. Para Santo Tomás el ser es el constitutivo del ente, objeto de la inteligencia; mediante la abstracción, que extrae de la concreción material su contenido inteligible, el ente se hace patente como constituido por una esencia actuada por el *esse*, el acto de ser. La develación del ser se realiza en la inmanencia del acto de entender, pero como trascendente al mismo, por una identidad intencional, en ese acto, del sujeto con su objeto, la esencia; esencia que se revela como totalmente referida al ser. De manera que en un segundo momento, el central del entender, que es el juicio, la inteligencia reintegra el ser a la esencia y capta al ente como una unidad de esencia y *esse*. Aquí coinciden Heidegger y Santo Tomás: el ser sólo se manifiesta en la interioridad del hombre, el único ente presente a sí mismo; pero mientras Heidegger permanece en la faz fenomenológica, en la que el ser se presenta con caracteres de finitud y temporalidad, Santo Tomás va más allá, llegando a la hondura ontológica del ser en toda su amplitud. Por otra parte también coinciden Heidegger y Santo Tomás en considerar al ser del hombre como existencia finita y temporal; pero mientras el primero no ve más que este aspecto, el segundo ahonda su reflexión al comprender que si el fundamento de la finitud es la nada, el fundamento del ser es, por el contrario, el Ser divino, finitamente participado por los entes. Por fin coinciden ambos filósofos al considerar que el ser no es objeto de concepto; pero el primero rechaza por ello al concepto, mientras el segundo lo acepta como expresión interior de la esencia, estructura inteligible del ente que lleva a la develación del ser como acto suyo.

El *tercer capítulo* analiza al ser según Santo Tomás. Coincidentemente con Heidegger, el Santo afirma que el ser no se puede definir, ya que lo que se define es la esencia y el ser, aunque constituye a todas las esencias, las trasciende. El ser se presenta como lo que perfecciona o realiza a las esencias, contituyéndolas en entes. De manera que el ente está compuesto por una esencia, principio potencial y un acto de ser o *esse*; el principio esencial es conceptualizable, mientras el principio existencial es el que confiere realidad a la esencia y no es directamente conceptualizable. Ambos principios. Un ente es tal por su esencia y es ente por el *esse*; el acto de ser que hace trascender al ente de la nada es finito y contingente por ser acto de una esencia que lo coarta y limita, pero la positividad del ser no puede surgir de la nada, sino de la fuente de toda realidad, el Ser divino que participa, por creación, su actualidad a todos los entes. La misma finitud y contingencia llevan lógicamente a descubrir el fundamento de todo lo real en el Ser imparticipado, por medio de un razonamiento causal, que transita de lo finito a lo infinito porque el ser no es unívoco ni equivoco, sino análogo: se realiza de maneras esencialmente diversas aunque relativamente iguales. Así el primer analogado es el Ser puro, en quien no hay composición entre ser y esencia: su esencia es el ser, mientras que en los entes hay composición real entre estos dos principios.

El *cuarto capítulo* estudia las relaciones entre fenomenología y metafísica. El método fenomenológico, en el sentido de ir a las cosas para que ellas se

manifiesten ante nuestra inteligencia es el verdadero comienzo de toda auténtica filosofía; el criterio que Husserl, padre de la fenomenología y maestro de Heidegger, propuso para detectar la verdad es la evidencia, como ya Santo Tomás lo había proclamado. Pero el modo de aplicar este método difiere: en Husserl se detiene en el aparecer objetivo, y en Heidegger en el aparecer existencial concreto; además, mientras el primero se ubica en el plano intelectual, el segundo rechaza esta postura, quedándose en una intuición fenomenológica de notas existenciales. Pero, acota Derisi, fuera de la vía intelectual no hay otro camino para llegar a lo real sino la intuición sensorial, en la que si bien está presente el ser, no lo está sino englobado en la concreción empírico sensible que impide que, en ese nivel, se llegue a él. Esto lleva a Heidegger a una paradoja: si el ser, como lo hace notar en sus últimos escritos, no es o se devela ni por el *Dasein* ni por el ente, aunque sólo puede ser por el ente y en el *Dasein*, no depende de ellos; sin embargo, necesita de ellos para ser y en este caso ¿cómo podría ser independiente o superior a ellos? La falla radica en primer lugar en el método fenomenológico, que cierra al camino al ser y se restringe a las notas existenciales, que en realidad son empírico-sensibles, aunque sean analizadas intelectualmente; en segundo lugar, en la postura irracionalista, que impide nuevamente llegar al ser, sólo develable ante la inteligencia.

Esta escueta síntesis del contenido de la obra, breve pero densa, puede bastar para formarse una idea de la riqueza que posee. Las conclusiones a que llega confirman la exactitud de los análisis realizados por Derisi hace ya muchos años; el "último Heidegger" avanza sobre las posiciones de los primeros libros, pero queda trunco por obra de su fenomenología y de su irracionalismo. Esto no quita validez a sus profundas reflexiones sobre lo existencial, que han hecho avanzar a la filosofía por un camino olvidado por el esencialismo medioeval, por el racionalismo y el empirismo modernos, por el positivismo y neopositivismo posteriores. Pero sólo en la perspectiva tomista, a la que, depuradas, deben integrarse esas reflexiones, se logra llegar a la intimidad de lo real, es decir, al ser.

Una observación crítica: el lector no habituado a la terminología metafísica puede, tal vez, extraviarse con la ambigüedad castellana de la palabra "ser", que designa tanto al sujeto que es como al acto de ser o *esse*, "que confiere la existencia o actualidad a la esencia" (pág. 68); pese a esta observación, en algunos pasajes —por otra parte claros si se ubican en el contexto— se usa el término ya como sinónimo de "ente", ya propiamente como "ser".

Es de destacar que ya ha aparecido la segunda edición de esta obra, a menos de un año de la primera.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ROGER VERNEAUX, *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, Herder, Barcelona, 1967, 249 págs.

En más de una ocasión el autor de esta nota ha lamentado la escasez de bibliografía en castellano sobre el tema gnoseológico. Este hecho, que en otras regiones carecería de importancia, tiene especial gravedad en nuestra patria, donde los estudiantes de filosofía —y muchas veces los mismos profesores— no leen sino en su lengua materna. Por ello la traducción de este

manual de Vernaux señala un aporte digno de ser subrayado. La obra se divide en tres partes, precedida de una introducción.

La *Introducción*, tras historiar brevemente la evolución de la temática gnoseológica, señala las tendencias dominantes dentro del tomismo, que reduce a cuatro: la que influenciada por el cartesianismo comienza su investigación por la duda metódica (Mercier y su escuela); la que por influjo kantiano trata de unir la crítica trascendental a una crítica metafísica (Maréchal y sus discípulos); la que rechaza totalmente los intentos de las dos tendencias anteriores (Gilson y sus seguidores) y, por fin, la que sostiene la necesidad de una crítica realista (Gény, Maritain, Jolivet, etc.). El problema crítico, afirma, no es el de hallar una verdad primera, ni el de probar la existencia del mundo exterior, ni el de averiguar el origen de las ideas, ni el de fundamentar los juicios a priori o las ciencias, sino el de determinar la validez del conocimiento humano. Esta disciplina debe denominarse "Crítica del Conocimiento". Su método no es la duda, ni el análisis psicológico, ni la reflexión trascendental, sino la reflexión sobre el hecho cognoscitivo. Tiene como presupuestos, en el cognoscente, la inteligencia y la noción de verdad y, además, la existencia de su objeto, que es el conocimiento mismo. Por fin la ubicación de este estudio es doble: anterior y posterior a la Metafísica, puesto que la fundamenta, por una parte, y la justifica, por otra.

La *Primera Parte* estudia "las corrientes principales de la epistemología".

Considera al *escepticismo* como un proceso contra el dogmatismo: así aparece en los sofistas, en los escépticos antiguos y modernos, en el empirismo y el positivismo. Los argumentos han sido siempre los mismos: la diversidad de las opiniones, los errores sensoriales, la relatividad del conocimiento, el dialelo. Se trata de razones apoyadas en hechos innegables, pero evidentemente exagerados y arbitrariamente absolutizados: basta analizarlos para comprenderlos. Pero un análisis de la posición lleva inexorablemente a la convicción de que el escepticismo es imposible de hecho y de derecho: no se puede pensar ni aun vivir sin suponer al menos algunas certezas. El *empirismo* se codea con el escepticismo: al no admitir más que experiencia como medio válido de conocer, se anula la inteligencia. Así lo muestra la historia de los empirismos antiguos y modernos, que terminan por negar al hombre su capacidad razonante, pese a lo cual no eluden el razonar para sostener su posición. Pero es un hecho de experiencia que la mente descubre el por qué de las cosas, pese a la tesis empirista. El *racionalismo* desconoce el valor de la experiencia para exaltar la razón. Esto es claro en el eleatismo y estoicismo antiguos; más sutilmente aparece en el cartesianismo y el racionalismo postcartesiano: las ideas innatas y las mismas formas y categorías kantianas muestran la desconfianza en la experiencia. El núcleo de la cuestión reside en explicar cómo nuestras ideas y juicios son universales cuando la experiencia es singular: desconociendo la abstracción el racionalismo debe apelar al innatismo o a una función subjetiva que elabore al objeto conocido.

El *idealismo* representa una evolución lógica del racionalismo. Al negar validez a la experiencia, el conocimiento se convierte en construcción subjetiva: lo conocido son nuestras ideas, cuya correlación con un hipotético mundo exterior no logra establecerse. Quedan así eliminadas las cosas en sí:

lo real es el pensamiento. Pero como es demasiado claro que no sólo existe mi "yo" individual, se admite un "yo puro" del que los individuos son partes o un "espíritu absoluto" en el que cada conciencia es un "momento". La crítica del idealismo consistirá en mostrar la endeblez del inmanentismo racionalista que lo sustenta. El *realismo* no debe definirse en oposición al idealismo, ya que se trata de una posición muy anterior y más compleja que éste: sostiene la capacidad de la mente para llegar a la verdad, negada por el escepticismo; la validez del conocimiento intelectual, atacada por el empirismo; el origen experimental de todo modo de conocer, no admitido por el racionalismo y la autonomía del ser ante el conocer, rechazada por el idealismo. Dos son las tendencias fundamentales del realismo: la que pone su acento en el sujeto, cuya figura cumbre es San Agustín, y la que subraya el objeto, cuyo representante máximo es Santo Tomás. Esta última asegura mejor el realismo; pero en ella hay dos vertientes: la que llega al ser por el conocer (mediatismo) y la que ve en el ser la evidencia primaria (inmediatismo); la segunda evita todo peligro de subjetivismo.

La *Segunda Parte* trata de "las nociones fundamentales de la crítica".

El *conocimiento* es un acto espontáneo e inmanente por el que el sujeto hace presente alguna región del ser. Esta presencia no es material, sino inmaterial; pero la inmaterialidad no constituye al conocimiento, porque hay presencias inmateriales no cognoscitivas; lo decisivo es la existencia intencional del objeto en el sujeto. Los modos fundamentales del conocer son la intuición, captación inmediata y el discurso, inferencia racional. La *verdad* no es la concordancia del conocimiento con su objeto, sino la adecuación del entendimiento con lo real, porque "objeto" puede entenderse como algo subjetivo. El fundamento de la verdad es el existir, que constituye al ser como tal: de ahí que la verdad sólo se dé formalmente en el juicio, que no sólo capta la esencia, como hace el concepto, sino también el existir, que se expresa por el verbo.

La *certeza* no equivale a la verdad: se puede estar cierto de algo erróneo. Hay certeza cuando la mente asiente con toda seguridad; se trata de un estado subjetivo. Ante una presentación objetiva el entendimiento puede estar en estado de ignorancia, de duda, de conjetura, de opinión o de certeza. La certeza, que debe distinguirse de la fe y de la ciencia, puede ser física, moral o metafísica. La *evidencia* es la causa de la certeza auténtica; pertenece al ámbito objetivo. Un objeto puede presentarse como posible, probable, verosímil o evidente. La evidencia es la claridad patente del objeto, que obliga a la mente a asentir. Puede ser intrínseca, si reside en el objeto mismo, o extrínseca, si proviene del testimonio, pero en este caso sólo indirectamente merece el nombre de evidencia. El *error* es lo contrario de la verdad: es la falta de adecuación de la mente con lo real; reside sólo en el juicio. No puede ser sino accidental, ya que una facultad cognoscitiva esencialmente ordenada al error indica un absurdo. Sus causas son la precipitación, la irreflexión, las pasiones, las deficiencias de captación sensorial.

La *Tercera Parte* versa sobre "las tesis esenciales del realismo".

La *sensación* no debe entenderse como un estado afectivo, sino como un acto cognoscitivo sensorial; por él se captan los aspectos accidentales y singulares que por su acción afectan nuestros órganos sensoriales. Lo sensible puede ser propio de cada sentido o común de varios; también lo inteligible

debe considerarse como accidentalmente sensible (digo, por ejemplo, "veo una persona" y no "veo una extensión coloreada con tal configuración"). La existencia de lo sensible no se demuestra, por ser evidente. La *reflexión* es la vuelta del conocimiento sobre sí mismo: se da en forma impropia en los sentidos y propiamente en la conciencia intelectual, que puede ser conciencia del mismo acto o bien del sujeto. La conciencia de sí supone la conciencia del acto cognoscitivo y éste la del objeto: sin acto, pues, no hay conciencia de sí. Esta conciencia de sí no se refiere a la esencia del sujeto, sino a su existencia.

La *abstracción* es el acto por el que el entendimiento extrae el contenido inteligible de la percepción sensorial. Por él se intuyen las esencias de las cosas. La esencia, que en la realidad es singular y concreta, en la mente es universal y abstracta, sin que esta diferencia de estados la modifique en sí; es la misma esencia en dos estados distintos. La *afirmación* es el acto culminante del conocimiento: por él se capta el ser. Entre las afirmaciones ocupan el lugar fundamental los primeros principios, evidencias intelectuales irrecusables. El primer principio es el de contradicción: no se puede ser y no ser; tiene, además, un lugar fundamental el principio de causalidad, válido sólo en el ámbito del ser contingente. La *inducción* lleva a la mente de lo singular a lo universal: por ella se llega a los principios que originan el saber. Su fundamento es la existencia de una naturaleza común a los seres de una misma especie; si en algunos casos singulares hay un rasgo que pertenezca a la naturaleza, puede afirmarse de todos los que posean esa naturaleza.

Tal es el contenido de este valioso manual. De todas las exposiciones que conocemos, tanto en nuestra lengua como en otras, de la Gnoseología, la de Vernaux nos resulta la más clara, ordenada y completa, pese a su brevedad. Es una inmejorable base, por sus condiciones didácticas, para un curso de esta disciplina o para el estudio personal. Las observaciones críticas que haremos en seguida no afectan al contenido ni a la orientación de la obra, con los que estamos totalmente de acuerdo.

Hay detalles que esperamos sean corregidos en posteriores ediciones. Pese a reconocer que el término "Epistemología" designa hoy a la Filosofía de las Ciencias, emplea este nombre en el título del libro; admite que "Gnoseología" sería el apto, lo rechaza porque "no se utiliza", lo que es inexacto. Califica de "dogmatismo" a las posiciones no escépticas, sin tener en cuenta que esta palabra indica, en el lenguaje corriente, una posición carente de justificación. No distingue la sensación de la percepción, como sería conveniente hacerlo. Al hablar de la conciencia sensible del sujeto no menciona a la imagen corporal, de tanta importancia psicológica. Al tratar de la verdad olvida las observaciones de Heidegger. Admite como tomista la distinción de "verdad lógica" y "verdad ontológica", que se debe a Wolff. Para obviar el no tratar de la deducción envía a Aristóteles, en quien no se encontrará la solución a las objeciones modernas que deberían estudiarse.

En cambio nos parece excelente el orden seguido, la concatenación lógica de los temas, el continuo recurso a los autores modernos y contemporáneos (de los que lamentamos no indique los lugares citados), las agudas reflexiones críticas, la oportuna observación de que la inmaterialidad condiciona y fundamenta el conocimiento, pero que la intencionalidad lo constituye formalmente. Destacamos la exposición tan clara de la abstracción y el análisis de la conciencia de sí; la justificación profunda de la validez del concepto; la im-



portancia de la función del acto de existir como base de la verdad; la explicación del fundamento de la inducción; por fin la inclusión de la Gnoseología en la Metafísica (pese a la vacilación en ubicarla antes o después del estudio ontológico).

Nos felicitamos el poseer en nuestra lengua un tan útil instrumento de trabajo, tan pulcramente presentado en su aspecto material.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JOSEPH B. FURST, *Teoría y práctica de la neurosis*, Biblioteca "El Tema del Hombre", Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1966, 377 p.

En muchas disciplinas se publican, de vez en cuando, obras revolucionarias que aportando datos valiosos y descubriendo nuevas perspectivas obligan a los investigadores y teóricos la revisión total de sus métodos y la reelaboración de sus conclusiones. Un ejemplo típico lo tenemos en física, ciencia que ha sufrido cambios profundos a raíz de los descubrimientos efectuados en las últimas décadas. Joseph B. Furst ha querido escribir una obra revolucionaria que sacuda la ciencia psicológica. Vamos a ver en qué medida lo ha logrado; mejor dicho, veremos si lo ha logrado.

El autor combate a todos los psicólogos y casi a todas las teorías y corrientes psicológicas. La escasez de espacio no nos permite citarlo; sin embargo tenemos que hacerlo, porque vale la pena. En la pág. 16 escribe: "Las emociones y las motivaciones forman siempre parte de tal racionalidad, inclusive cuando superficialmente parecen ser irracionales. Se entienden mejor como formas de comprensión que actúan en diferentes dimensiones y reflejan distintos aspectos de la realidad que el pensamiento puramente abstracto". En la pág. 17 dice: "No obstante, es preciso acentuar el hecho de que la percepción, comprensión y juicio de valor pueden a veces no expresarse verbalmente, pueden tomar una forma distinta del pensamiento abstracto o lógico. Cuando tal cosa ocurre, puede considerarse que la respuesta emocional reemplaza, o en realidad es, la percepción, la comprensión y el juicio de valor, todo junto".

Después de este "muestreo piloto" de revolucionarias definiciones sería inútil seguir leyendo el libro. Empero, la aventura de Furst no se limita al desmoronamiento de las clásicas definiciones de los conceptos fundamentales de la psicología general. Al leer el libro de Gesell, Furst se propone derribar las pacientes investigaciones de la Universidad de Yale, afirmando, así, sin más ni más, que las conclusiones de Gesell son falsas, puesto que no existe una edad de la obstinación a los tres años de vida. No nos explica por qué no existe la obstinación (él la llama tosudez), pero nos da a entender (pág. 178) que si hay síntomas de tal situación, ello es debido al hecho de que nosotros no hacemos nada para modificar y comprender tal obstinación (pág. 179).

Estudia el autor, con gran ahinco el problema de las neurosis y de su curación. Sus comprobaciones son terminantes y no permiten contradicción alguna (a pesar de no fundamentarlas con datos científicos): descubre que

el neurótico posee pautas incorrectas, porque son "burguesas" (pág. 293) y que la religión fomenta el odio, mientras que el socialismo el amor. En conclusión, recomienda a los psicoterapeutas capacitarse en las generosas escuelas y academias marxistas, a fin de ayudar a los neuróticos (pág. 293-294). Las recomendaciones que hace para curar al neurótico (pág. 366) conmueven hasta las lágrimas.

Si el señor Furst ha nutrido la esperanza de compararse con Karl Bühler, que hace cuarenta años publicó "Crisis en psicología", son los latinos quienes podrían contestarle: *Quot licet Iovi, non licet bovi*".

S. M. POPESCU

HAROLD H. JOACHIM. *La natura della verità*, trad. de Franca Caligaris, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1967.

Nos hallamos con la traducción al italiano de una obra inglesa que tuvo mucha resonancia en su patria a principios de siglo (*The nature of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1906), obra del filósofo inglés, de origen húngaro, Harold Henry Joachim, nacido en Londres en 1868 y muerto en Croyde, Devon, en 1938. Enseñó en St. Andrews, Balliol, Merton y Wykeham y escribió además *A Study of the Ethics of Spinoza* (1901) y *Logical Studies* (póstuma: 1948).

La presente obra —ubicada en un hegelianismo crítico, con fuerte influencia de Bradley— provocó réplicas de filósofos ubicados en la posición neo-realista por lo general (Russell, Moore y otros), y fue defendida por contrarréplicas del mismo Joachim y otros. Estos trabajos figuran también en la presente edición (artículos de Russell, Hoernlé, Moore, Joachim, Stont, Bradley, Rogers y Wadia).

Joachim comienza por criticar la tesis realista de la verdad como correspondencia, tal como la entiende; luego critica la tesis neorrealista de la verdad como propiedad de entes independientes, y finalmente desarrolla la teoría idealista de la verdad, siguiendo a Hegel ("la verdad es el todo", un todo dialéctico que se constituye por mediaciones); pero difiriendo de él, como Bradley, en que no cree posible llegar, como pretendía Hegel, a contemplar la verdad desde el punto de vista del mismo Absoluto. En este sentido, su obra incluye una crítica del propio punto de vista del idealismo absoluto.

En las réplicas y contrarréplicas, realistas empirísticos e idealistas siguen manteniendo irreductiblemente sus posiciones, y ello muestra la inadecuación de sus respectivas tesis, cada una de las cuales guarda algo de verdad (la cual resulta, a nuestro entender, salvaguardada plenamente en el realismo tradicional tomista, bien entendido y con incorporación de todo lo válido del pensamiento moderno). En efecto: la verdad del conocimiento humano es adecuación y correspondencia; pero no podría haber comprobación alguna de tal adecuación si al menos en un punto de su conocer, el cognoscente no *se hiciera* (en un sentido analógico pero muy real de la palabra "hacerse") el ente que es conocido, y sin que éste tuviera la propiedad epifánica de

manifestarse (*aletheia*) al cognoscente. Con lo cual revelan íntimo parentesco, como lo quiere el idealismo, pero sin llegar a identidad entitativa, sino sólo intencional.

Por eso, no es contradictorio con lo anterior decir que la verdad es propiedad de los entes mismos; pero tal verdad (ontológica), para serlo, remite a un Intelecto que mida el ser de los entes, y en esto tiene razón el idealismo.

Finalmente, también tiene razón el idealismo cuando ve que no basta para la verdad una adecuación puramente fáctica a algo dado también puramente fáctico, dado que cada ente, para serlo, tiene que participar de la trascendentalidad del ser (relación al todo), y el intelecto humano, para conocerlo como ente, estar abierto al todo (*anima quodanmodo omnia*).

Pero por las tres razones expuestas se evidencia —contra el idealismo, ahora— que ese Intelecto realmente idéntico con el Ser, y que mide la verdad ontológica de los entes, no es el intelecto humano, sino el Divino; pero también es cierto que el intelecto humano no sería intelecto sin una participación íntima de la luz de ese Intelecto increado.

Con todo lo cual el realismo (frecuentemente craso) del neo-realismo y el idealismo immanentista quedan superados, en una *Aufhebung* no ultrapasable, por el auténtico realismo tradicional.

Al replantear esos problemas, y al agudizar las dificultades, esta obra presta, pese a sus errores metafísicos, un servicio a la verdad.

Esta edición incluye una larga y valiosa introducción de Vittorio Mathieu.

JUAN A. CASAUBON

Fr. SERVAIS, *Introduction Générale, Eléments de Philosophie Thomiste*, Nauwelaerts, París-Louvain, 1968, 72 p.

Una introducción a la filosofía puede encararse —por lo menos— con dos “ánimos” distintos. Puede hacerse como una objetiva presentación —aunque necesariamente, como toda obra filosófica, comprometida en una determinada posición— de los temas de la filosofía y de la historia de la misma; o bien puede llevarse a cabo, ya más “cordialmente”, como una iniciación conjunta de autor y lector en la noble tarea del filosofar. Esta última posibilidad está, evidentemente, más acorde con el talante cultural de nuestro tiempo y, quizás, más acorde con la naturaleza de la filosofía misma que no se agota en ser un elenco de verdades objetivas, sino que es además, subjetivamente, un “habitus”, un modo humano de ser. Y este modo humano de ser “filósofo” debe necesariamente transparentarse en todas las exposiciones de la objetiva filosofía y sobre todo en una introducción.

Fr. Servais opta, sin embargo, por la primera posibilidad. Evidentemente, no puede hacerlo de otra manera en las pocas páginas de una obra que sin duda está destinada a servir sólo de guía para el estudiante. La obra está dividida en dos partes. Una primera, “teórica”, consta de dos capítulos en los que se exponen “Las tres formas del saber” (“conocimiento ordinario”; “conocimiento científico”; “conocimiento filosófico”; “la filosofía y la teología”), y “Los principales problemas y las grandes divisiones de la filosofía” (“la

problemática"; "las grandes divisiones"). Tenemos luego la segunda parte, "histórica", en la que se pasa sumaria revista a la historia de la filosofía hasta Plotino.

Esta pequeña obra es clara y puede servir de buena aunque reducida guía para el que se inicia en la filosofía. Se inscribe, sin variantes, en la línea de las introducciones de Maritain, Verneaux, Jolivet y los manuales escolásticos corrientes. No conocemos otras obras de la misma colección. Ellas nos podrían dar la pauta del objetivo perseguido con esta publicación que todo parece indicar como destinada a los estudiantes de algún curso.

N. A. CORONA

ROGER VERNEAUX, *Historia de la Filosofía Moderna*, Editorial Herder, Barcelona, 1969, 234 p.

Constituye un acierto de la Editorial Herder el haber encarado la traducción de los textos del "Curso de Filosofía Tomista". En la línea de este acierto se inscribe ahora la publicación de la versión española de la "Histoire de la Philosophie Moderne" de R. Verneaux. En este Curso existen otras de sus obras: "Introducción general y Lógica"; "Epistemología general o Crítica del Conocimiento"; "Filosofía del Hombre"; "Historia de la Filosofía Contemporánea"; "Textes des Grands Philosophes" (cuatro volúmenes). El último de estos títulos está anunciado por la Editorial Herder como de próxima aparición. El valor de todas ellas podría sintetizarse en dos términos: claridad y orden. Cada una constituye en su plano un ejemplo de cómo se debe encarar una exposición sintética de los temas filosóficos.

En lo que hace ya en particular a la obra que nos ocupa, las características señaladas se hacen notar de manera preponderante. En capítulos distintos son tratados Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibniz y Wolf. Luego, en un solo capítulo se expone el pensamiento de Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Un capítulo se dedica luego a la exposición de Kant y finalmente otro al idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel).

La exposición de todos estos autores es excelente. No podríamos decidir cuál de ellos ha sido tratado más acertadamente. Sin embargo, a título de experiencia, invitaríamos al lector a estudiar las exposiciones dedicadas a Descartes, Spinoza, Kant y el idealismo. Merece especial mención la feliz explicación de un pensamiento tan difícil como el de Hegel.

Al final del tratamiento de cada filósofo Verneaux brinda una "Conclusión" a modo de balance. En estas conclusiones se nos entregan las pautas fundamentales a que se debe ajustar, a juicio del autor, una crítica desde el punto de vista tomista. Estas conclusiones merecen una lectura detenida. A veces, en muy pocas palabras, Verneaux aclara, a la vez, el pensamiento del filósofo tratado y ciertas tesis de la filosofía tomista.

Por otra parte, estas conclusiones —y no sólo ellas— de antemano llaman la atención en contrario a quien pudiera suponer que la claridad de Verneaux no es más que una superficialidad. En todo el texto no hay una palabra de más: todas las palabras parecen haber sido sopesadas y medidas en su justo

alcance. Se podría argumentar contra nuestra opinión que el tratamiento de los autores es a veces demasiado sumario. Pues bien, debemos responder que el texto no pretende ser más que un manual de un "Curso" y, como tal, sólo constituye una introducción —no carente por ello de profundidad— a los temas que trata. Sin embargo, nos animaríamos a decir que este texto es un primer paso casi perfecto para ulteriores lecturas más detalladas y para la eventual lectura de los filósofos modernos (Cfr. la "Advertencia" inicial).

N. A. CORONA

MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1967, 347 p.

Una idea general orienta la estructura del presente libro: Olasagasti se propone mostrar cómo *no existen* dos Heidegger en el sentido de uno primero existencialista, y un segundo Heidegger dedicado al problema del Ser. Sin embargo admite que *pueda hablarse* de dos Heidegger, en cuanto a su postura frente a la Metafísica; así, hasta la "Carta sobre el Humanismo", aún piensa que a la Metafísica compete el esclarecimiento del Ser, pero a partir de allí ve la necesidad de superarla: ésta no nos lleva al Ser sino al ente.

A partir de este planteo general, Olasagasti divide su libro en dos partes: una primera, que representa la génesis del pensamiento de Heidegger persiguiendo la pista del Ser olvidado. Es en el primer capítulo de esta parte donde se encuentra la exposición del pensamiento heideggeriano de "Ser y Tiempo"; mientras que los otros cinco capítulos se dedican a mostrar la historia del Ser olvidado, desde Platón y Aristóteles, pasando por los Romanos y la Escolástica, hasta desembocar en la edad moderna, de la que Nietzsche representa el pensador que llevó este movimiento hasta sus últimas consecuencias. La encarnación de las ideas de la Modernidad se exteriorizan en la técnica, cuya esencia es aquella manera de mostrarse la realidad en la cual ésta queda reducida a mera "existencia", entendida como materia prima en el sentido comercial y económico. La raíz de estos males, concluye Heidegger, radica en que desde Platón en adelante la Metafísica nunca se preguntó por el Ser sino por el ente. Esta aseveración se explica si pensamos que para Heidegger la Historia del Ser es la Historia de Occidente.

La segunda parte del libro está dedicada a exponer a través de cada capítulo los temas fundamentales tratados por Heidegger en sus distintos libros: el Ser, las Cosas, lo Sagrado: Dios, arte y poesía, pensar y lenguaje; pero aquí nuevamente los temas se exponen como una historia: la Historia del Ser a través del ente, la religión, el pensar, etc. El libro concluye con un capítulo llamado "El futuro de Heidegger", en el que se lo relaciona con el pensamiento occidental, de donde resulta un resumen del pensamiento heideggeriano en general; para pasar luego a una comparación entre este pensamiento y el español representado por Ortega y Gasset; y finalmente, Heidegger y el cristianismo, donde se responden dos preguntas: ¿cómo ve Heidegger al cristianismo?; y: ¿en qué medida puede ser el pensamiento de Heidegger una incitación para un pensar y tal vez para un vivir cristianos?

Tanto en estas respuestas como a través de todo el libro, oímos sólo a Heidegger, Olasagasti simplemente lo deja hablar, y sobre esto ya somos prevenidos en el Prólogo, pues éste es el paso obligado para poder comprender a un pensador tan discutido, sobre el que no se posee una opinión unánime y unívoca, y que, sin embargo, "es a la vez pensador del Ser y de Occidente, de su oculta historia, que escapa a los métodos usuales del historiador".

MARÍA CRISTINA CASSINI

LUDWIG LANDGREBE, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, 320 páginas.

Ludwig Landgrebe, autor del libro que hoy nos ofrece en traducción española la editorial Sudamericana, ha sido y es colaborador de la edición que de los estudios de Husserl realiza la Universidad de Lovaina. Pero no ha sido éste su único contacto con la obra del fundador de la fenomenología: su relación con Husserl se remonta a sus años de estudiante en la Universidad de Friburgo de Brisgovia donde Husserl ejerciera la docencia desde 1916. En dicho claustro universitario, el profesor Landgrebe contribuyó a la obra del fundador de la fenomenología, primero como ayudante-alumno y luego como profesor asistente. Fue profesor en las siguientes universidades: Alemana de Praga, Hamburgo Kiel y actualmente lo es en Colonia desde 1956.

Tal como lo expresa en la nota preliminar el profesor Dr. Günther Rohrmoser, "El camino de la fenomenología" no constituye una sola obra sino que "reúne los principales trabajos acerca de la fenomenología publicados por Ludwig Landgrebe". Estos ocho trabajos versan sobre distintos temas de interés filosófico planteados desde la perspectiva de una filosofía fenomenológica.

El primero, denominado "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", nos muestra la coherente evolución y la unidad del pensamiento de Husserl a pesar de la aparente irreconciliabilidad de los diferentes trabajos publicados en vida del autor. Advierte además sobre "la necesidad de dar la mayor importancia a la nueva interpretación de los conceptos de fenómeno y fenomenología emprendida por Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*". Mostrando en un prolijo análisis las divergencias conceptuales entre Brentano y Husserl respecto del concepto de intencionalidad, Landgrebe dedica un extenso estudio a los conceptos de conciencia e intencionalidad, a la luz de la filosofía husserliana. En una tercera parte examina con detenimiento "los reparos heideggerianos al método de Husserl" (p. 43) y las disensiones entre ambos autores respecto de sus conceptos de mundo, facticidad, intencionalidad y, sobre todo, el ser, que para Heidegger no puede ser considerado desde ningún punto de vista como estricto sinónimo de ser-objeto.

El segundo trabajo titulado "El mundo como problema fenomenológico" elucida primeramente la doble importancia de las investigaciones acerca de este tema ya que, "por una parte, contribuyen a una aclaración y a una profundización de principios de los conceptos de mundo que se presentan

en las ciencias particulares y, por otra parte, además, contribuyen a despertar nuevamente la comprensión de la antigua problemática filosófica del mundo y con ello, a una renovada interpretación de la misma" (p. 62).

Un tercer trabajo dedicado al siempre actual problema de un conocimiento absoluto, nos introduce en toda la problemática de un conocimiento de esencias único que, por su parte, hace posible la absolutez de un saber filosófico. Luego de una breve referencia histórica, realiza un análisis de las relaciones entre filosofía y fe y expresa la idea de que "el saber absoluto de la filosofía no puede ser llevado, de ninguna manera, a una alternativa frente a la fe".

"El análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica", cuarto trabajo incluido en este libro, nos conduce al análisis de la reducción fenomenológica que "no es únicamente un paso metódico previo, que una vez realizado puede dejarse atrás, sino que, antes bien, es la única base sobre la cual es aún posible la metafísica, tras los fracasados intentos hechos hasta ahora" (p. 117). Pero la relación entre la fenomenología de la conciencia y la metafísica debe basarse en un concepto de metafísica no escogido arbitrariamente, sino considerándola como aquella disciplina que tiene por tema la trascendencia, en el doble sentido del término: ya en el heideggeriano, ya en el del "origen del ente en el doble sentido de *arché*, que significa tanto su proveniencia como su esencia propia" (p. 124). Si bien la metafísica debe partir del hombre, sin embargo no es éste su único ni más importante tema ya que el ser mismo, en cuanto absoluto, constituye lo primordial. Para comprender el significado de una metafísica en sentido fenomenológico es necesario comprender primero qué es la reducción, entendida como "puesta entre paréntesis". La reducción, para Husserl, significa "la reducción al yo propio de cada vez como si yo fuera solus ipse" (p. 132). La reducción es para Landgrebe el último y el único punto de partida de la reflexión filosófica. Luego de prolijos análisis sobre "la reducción entendida como reducción intersubjetiva y la significación de la reducción intersubjetiva dentro del nexo problemático-tradicional de fe y saber" el autor finaliza este trabajo hablando de las "perspectivas de una metafísica fenomenológica". Muestra cómo es posible elaborar sobre la base de una reducción fenomenológica al ego, una metafísica que tenga por tema lo anteriormente señalado.

En su trabajo "Principios de la teoría de la sensación", Landgrebe, luego de examinar en una breve referencia histórica los problemas suscitados en torno a la sensación, concluye que el único método adecuado para captar qué es el sentir mismo como un momento estructural del vivenciar, es el fenomenológico. Señala además, la necesidad de partir del ser-en-el-mundo para lograr una solución adecuada al problema del sentir.

El problema de la inmediatez de la experiencia es objeto de un fino análisis fenomenológico por parte del autor, en un trabajo homónimo, pues para Landgrebe "el pensar filosófico tiene que exponerse a la inmediatez de lo dado mediante la experiencia" (p. 208).

El séptimo trabajo, dedicado a las "regiones del ser y ontologías regionales en la fenomenología de Husserl", muestra la separación del pensamiento husserliano respecto del mundo, del modelo de la ciencia natural. Aclarando los conceptos de región y de ontologías regionales, Landgrebe muestra el "mérito permanente de Husserl de haber destacado la imposibilidad de una absolutización de los estratos del ser, construidos uno sobre otro y de su correspon-

diente interpretación de la construcción del mundo, y el de haber señalado, con ello, los límites de una naturalización universal”.

En un extenso trabajo dedicado a “Husserl y su separación del cartesianismo”, el autor, haciendo un paralelo entre el pensador francés y el alemán, señala las diferencias que existen entre ambos, sobre todo respecto al tema del “ego cogito”, conjuntamente al tema de la certeza y a la posibilidad de un conocimiento absoluto basado en dicha certeza.

En resumen podemos decir de esta serie de trabajos, vertidos a la lengua castellana de manera encomiable por el traductor Mario A. Presas, que nos encontramos ante un libro que nos abre no sólo al pensamiento de Husserl, sino a todo el ámbito de extensión de la fenomenología contemporánea.

MARTA DANERI

*Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte (1464-1964)*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, vol. I: 1967, 123 p.

La Asociación Española de Filosofía Medieval, que desde hace algunos años viene trabajando activamente (cf. las crónicas del P. Gómez Nogales aparecidas en el Bull. de la S.I.E.P.M.) presenta hoy este su primer volumen de una prometida nueva colección de filosofía.

Contiene el mismo algunos de los trabajos presentados en su III Asamblea, dedicada a Nicolás de Cusa, y según el siguiente elenco de autores y temas: “Introducción” (S. Gómez Nogales); “Libertad del espíritu en N. de C.” (L. Martínez Gómez); “Bases para una filosofía de la historia en N. C.” (E. Rivera de Ventosa); “Individuo y cosmos en N. C.” (E. Colomer); “La radicalidad del pensamiento de N. de Cusa y la escolástica” (C. Valverde); “El pensamiento de N. C. y las ciencias contemporáneas” (W. Strobl).

Volumen breve pero interesante, pues los autores han trabajado siempre con estrecha recurrencia a las fuentes. Agradamos los volúmenes restantes augurando feliz vida a la A.E.F.M.

J. E. BOLZÁN

LEONARD NELSON, *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essays*, Dover, New York, 1965, XXII + 211 pp.

Si la figura de L. Nelson resulta poco familiar a una buena parte de aquellos que se dedican al quehacer filosófico, sus obras son prácticamente desconocidas fuera del mundo de habla germana. Iniciador de la “escuela neofriesiana”, director de la segunda serie de los *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1904-1918), cuya tercera serie, ahora bajo el nombre de *Ratio*, fundó Julius Kraft (introdutor de la presente selección de ensayos). L. Nelson es un pensador y, sobre todo, un maestro, cuya obra tiene más valor por su re-



percusión que su mismo contenido. Su primer gran mérito lo constituye el haber redescubierto a Jakob Friedrich Fries y el reivindicar para éste la continuación de la filosofía crítica, frente a la línea Fichte-Schelling-Hegel. Seguir a Kant significa ver críticamente a Kant. En este aspecto ha influido en él S. Maimon con sus agudos análisis de las pruebas trascendentales kantianas. La intención de Nelson, como la de Fries, fue la de barrer, de la filosofía crítica, con el agnosticismo metafísico y el subjetivismo epistemológico; pero no se quedó sólo en esto, sino que intentó al mismo tiempo elaborar una ética, una filosofía del derecho y, sobre todo, realizar una filosofía "educativa". Su obra más lograda es, quizás, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik* (Vol. I, 1917; Vol. II, 1932 póstumo; Vol. III, 1924), así como su obra epistemológica más completa es *Über das sogenannte Erkenntnis-Problem* (1908).

La colección de ensayos que se ofrece al lector en este volumen constituye algo así como las "lecciones exotéricas" del maestro y que resultan inteligibles, por tanto, no sólo al profesional de la filosofía, sino al hombre culto en general, aun cuando exijan, bajo su aparente lucidez, un esfuerzo de análisis bastante sensible. Creemos que constituye una aproximación bien lograda a lo que un coleccionista llamaría "la esencia de L. Nelson", aunque toda persona con una mediana versación en el quehacer filosófico sabe que no hay tal "esencia". El primer trabajo (*The Socratic Method*, pp. 1-43) es traducción de una conferencia, *Die Sokratische Methode*, dada en la Sociedad Pedagógica de Göttingen en 1922, y constituye un impresionante ejemplo de su procedimiento de enseñar a filosofar la filosofía, en el que socratiza explicando la técnica socrática. El segundo (*The scientific and the aesthetic Conception of Nature*, pp. 44-61), el tercero (*The World-view of Ethics and Religion*, pp. 62-82) y el cuarto (*The Art of Philosophizing*, pp. 83-104), nos dan una idea de su concepción de la ciencia, el arte, la ética, la religión y la filosofía. El quinto trabajo (*The critical Method and the Relation of Psychology to Philosophy*, pp. 105-157) es un buen resumen de su epistemología, publicado originalmente en los *Abhandlungen*. Los dos últimos (*Critical Philosophy and mathematical Axiomatics*, pp. 158-184; *The Impossibility of The "Theory of Knowledge"*, pp. 185-205) nos presentan la dirección fundamental de la gnoseología nelsoniana: la búsqueda de una fundamentación axiomática para resolver una problema "trascendentalmente" imposible.

La obra constituye una edición correcta en todo sentido, y que tiene la gran virtud de hacer conocer a un autor de otro modo prácticamente inaccesible.

OMAR ARGERAMI

E. PARENTI y F. FIORENZOLA, *Sueño, Hipnosis y Sugestión*. Ed. Troquel, Buenos Aires, 1965, 196 págs.

La finalidad de esta obra declarada por sus autores es la de elaborar una reseña, lo más completa y exhaustiva posible, sobre las diversas actitudes interpretativas y explicativas vinculadas con los fenómenos y manifestaciones del sueño, hipnosis y la sugestión, temas que adquieren en la actualidad, un interés de suma importancia.

En la primera parte se exponen los supuestos teóricos y los experimentos de Mesmer sobre el magnetismo animal, para seguir en el siglo XIX con las primeras hipótesis científicas elaboradas por Charcot y Bernheim sobre la hipnosis y sugestión en el tratamiento de los trastornos nerviosos.

En la segunda parte son examinadas las doctrinas de Freud, Adler y Jung que se asignaron la finalidad de aclarar el sustrato inconsciente del sueño y la individualización de los diferentes mecanismos del trabajo onírico.

La etapa siguiente la constituye la fisiología y psicología del sueño y las características del pensamiento onírico. Asimismo, la interpretación de los sueños como modalidad de diagnóstico y terapéutica con la descripción de las respectivas investigaciones.

En su paso evolutivo la reseña de los dos médicos italianos expone los fenómenos y manifestaciones de la hipnosis y sugestión y sus aplicaciones prácticas en nuestros días.

El contenido de este libro va más allá de su título, puesto que en su tercera parte incluye el análisis de la parapsicología cuyas formulaciones adelantadas por Crookes, Richet y Rhine, son conquistadas día tras día por la ciencia.

El libro va acompañado de un apéndice sobre la herencia del antiguo Oriente y una amplia bibliografía sobre los temas tratados.

Escrita con claridad y precisión, la obra es una valiosa fuente de consulta para médicos y psicólogos y toda persona ansiosa de penetrar en el dominio de las obscuras facultades de la mente humana.

C. STANCESCO

*Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, Ed. Privat, Toulouse, 1968, 236 p.

“La conciencia española está muy profundamente trabajada por aquello que estimamos ser el problema al cual vuelve siempre la filosofía, a poco que no ceda a las tentaciones de los sofistas especializados: el problema del Uno y lo Múltiple”, señala G. Bastide en el prefacio a este volumen que reúne una serie de trabajos de autores de habla española (españoles, en realidad y si se exceptúan unos pocos poetas mexicanos). Aparecen aquí P. Laín Entralgo, X. Zubiri, J. Marías, L. M. Santos, P. de A. Cobos, J. Gaos, J. Ferrater Mora, J. L. Fernández de Castillejo, R. del Valle Inclán, J. L. Aranguren, y algunas poesías de autores mejicanos contemporáneos. Los varios traductores han complementado el volumen con introducciones y notas aclaratorias del texto. Como se comprenderá la obra tiene interés especialmente para el lector de habla francesa, pues los textos y autores son, en general, bien conocidos para los hispanoparlantes. Por otra parte la intención de los editores no ha sido sino esa: difundir en Francia cierto aspecto del pensamiento español.

E. COLOMBO

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Platone*, Ed. Marzorati, Milano, 2ª ed., 1967, 2 vols. de 446 y 440 p.

Como volúmenes 26 y 27 de sus *Opere complete*, aparece esta conocida obra de Sciacca, la cual, siendo como es una recopilación de ensayos escritos desde 1930 y hasta 1945, mantiene no obstante suficiente coherencia como para justificar su título único. Coherencia que se hace más destacable por cuanto el autor ha optado por una secuencia temática y no por la simple cronológica en la disposición de los capítulos.

Vario y amplio el contenido: desde una introducción sumarizante hasta la extensa *Tercera Parte*: "Il problema cosmologico e il demiurgo" (existe versión castellana, Buenos Aires, 1950, con el título: "Platón"); pasando por "Il problema antropologico e il divino" (*Primera Parte*, que abarca todo el vol. I), y "La riforma religiosa" (*Segunda Parte*). Pero en todo el texto se hace patente no sólo la erudición de Sciacca sino, y más notablemente, una perspicacia de interpretación y crítica que no pueden nacer sino del amor con que ha atacado el problema. Y claro es que, quiéralo o no su autor, se trata de una obra con sus más y sus menos de polémica, como sucede con cualquiera que intente alguna aportación personal al pensamiento platónico.

La edición incluye la "Guida bibliografica" (1ª ed. de 1945), extenso elenco comentado, excepto cuando se trata de obras posteriores a 1945, donde sólo se da la referencia bibliográfica.

J. E. BOLZÁN

JOHANN FISCHL, *Manual de historia de la filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1968, 579 p.

A los varios y muy buenos manuales de Historia de la Filosofía que tiene a su disposición el lector de habla castellana, se viene a sumar éste de Fischl. Dentro de un plan ya más o menos consagrado en este tipo de obras, resulta notable la cantidad de información que ha sabido reunir el autor, tanto en temas cuanto en autores, pues no sólo aparecen aquellos nombres y doctrinas que son de esperar aquí, sino que Fischl no hesita en acudir a materias que ya tocan más de cerca a una historia del pensamiento, cuando lo considera necesario para hacer comprender la marcha de las ideas.

Se ofrece así al lector un panorama un tanto más amplio que el usual, donde lo doctrinal priva sobre lo biográfico, y donde la concisión no surge poniendo a prueba la paciencia del lector sino constituyendo un motivo más de agrado y elogio. A la utilidad de este *Manual* contribuyen decisivamente la bibliografía (tal vez demasiado breve), el vocabulario de términos técnicos y que remite a los lugares de la obra donde aparecen tratados (una verdadera novedad en este género de obras), y el índice de filósofos, el cual constituye, en realidad, un verdadero epítome biobibliográfico de toda la obra.

La presentación editorial es grata y de cómodo manejo el volumen.

J. E. BOLZÁN

DOMINGO DE SOTO, O. P., *De la justicia y del derecho*, T. I: "De las leyes" (Libros I y II), Instituto de Estudios Políticos, Secc. de Teólogos Juristas, Madrid, 1967.

El benemérito Instituto de Estudios Políticos de Madrid inicia, con este primer volumen del tratado *De iustitia et iure* del célebre Domingo de Soto, la nueva Sección de Teólogos Juristas. Y a fuer de sinceros que hemos de confesar el acierto de la elección, tanto en lo que se refiere a la incorporación de esta nueva sección, cuanto al autor elegido para inaugurarla.

La lujosa edición a gran formato es bilingüe, presentando como original latino una reproducción de la edición facsimilar de la de 1556; siendo autor de la versión castellana el P. Marcelino Ganzález Ordóñez, O. P.; en tanto que el conocido P. Venancio Diego Carro, O. P., tiene a su cargo el prólogo y una extensa introducción histórica y teológico-jurídica de más de 50 páginas. Al final del volumen se dan los lugares exactos de las muy numerosas citas que hace Soto en el cuerpo de su obra, trabajo fatigoso éste a cargo del P. Crescencio Palomino.

Y por cuanto el lector no necesita de nuestro encomio para hacerse cargo de la importancia y oportunidad de la obra así emprendida por el Instituto de Estudios Políticos, sólo nos queda insistir en nuestra felicitación y expresar nuestro deseo del pronto desarrollo de tan feliz idea.

J. E. BOLZÁN

FRANCISCO SUAREZ, S. I., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, T. I, Libros I y II, Instituto de Estudios Políticos, Secc. de Teólogos Juristas, Madrid, 1967.

Es éste el segundo volumen aparecido en la arriba mencionada colección; y por supuesto, otro acierto. No sólo porque se trata, también aquí, de uno de los *sidera maiora* de la teología jurídica, sino porque además el extenso *Tratado* sólo podía ser consultado hasta ahora en las bibliotecas (y en pocas). Para este volumen —el primero de seis— se ha adoptado como texto latino una reproducción anastática de la *editio princeps* de Coimbra, 1612. La versión castellana es del P. José R. Eguillor Muniozguen, S. I.; contando el volumen con una introducción general de P. Luis Vela Sánchez, S. I. Al pie de cada columna del texto latino ha agregado el traductor una valiosa fe de erratas.

Nuevamente estamos en presencia de una edición lujosa, a gran formato, y en un todo de acuerdo con el volumen anterior de Soto; por lo cual corresponde reiterar congratulaciones.

J. E. BOLZÁN

RENE SIMON, *Moral*, "Curso de Filosofía Tomista", Ed. Herder, Barcelona, 1968, 404 p.

Otro volumen del *Curso*, y el más voluminoso de todos ellos, lo cual se explica por la diversidad y extensión de los temas que han de ser tratados aquí. Diversidad y extensión que han obligado también al autor a ser muy breve en algunos casos, y aún a omitir totalmente ciertos asuntos.

Las tres partes en que divide la obra: "El acto humano en su ser y en su condicionamiento psicológicos"; "La valorización de la conducta humana"; "La existencia virtuosa" constituyen una suficiente y muy bien llevada exposición de lo que se denomina habitualmente moral general, y que se lee con real agrado, tanto porque es tema que siempre toca muy de lleno al lector, cuanto porque el autor aparece como hábil conductor.

E. COLOMBO

## LIBROS RECIBIDOS

N. DE LA R.: *La revista procurará el comentario de las obras enviadas referentes al tema específico de la filosofía, si bien recogerá en esta Sección todas las recibidas.*

I. M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, Gredos, Madrid, 1968.

R. TROISFONTAINES, *De l'existence a l'être*, Nauwelaerts, Louvain, 1968, 2 v.

A. BABOLIN, *Romano Guardini, filósofo dell'alterità*, Zanichelli, Bologna, 1968.

E. DUPREEL, *Similitude et dépassement*, Presses Universitaires, Bruxelles P.U.F., 1968.

FR. SERVAIS, *Eléments de Philosophie Thomiste: Introduction Générale*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1968.

H. RAURICH, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Ed. Maymar, Buenos Aires, 1968.

VARIOS, *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, E. Privat Editeur, Toulouse, 1968.

A. CORTESE, *Del principio di creazione o del significato*, Liviana Editrice, Padova, 1967.

BLOKHINTSEV, *Philosophy of quantum mechanics*, Reidel Publishing.

L. COOPER, *Introduction to mean and structure of Physics*, Harper and Row, 1968.

S. DRAKE-I. E. DRABKIN, *Mechanics in the sixteenth century*, Italy, University of Wisconsin Press, Madison, 1968.

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LOS CUERPOS INTERMEDIOS. ACTAS DE LA VI REUNIÓN DE AMIGOS DE LA CIUDAD, Ed. Speiro, Madrid, 1968.

- J. PERARNAU, *Decreto sobre el apostolado de los laicos. Colección Documentos sobre el Concilio Vaticano II*, E. Balmes, Barcelona, 1968.
- A. GANDOLFO, *El audiovisualismo en la enseñanza de las lenguas extranjeras*, Guadalupe, Buenos Aires, 1968.
- R. VERNEAUX, *Introducción general y lógica*, Herder, Barcelona, 1968.
- R. VERNEAUX, *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona, 1968.
- M. GRISON, *Teología natural o teodicea*, Herder, Barcelona, 1968.
- J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grace*, Beauchesne, París, 1969.
- C. TRUESDELL, *Essays in the History of mechanics*, Springer-Verlag, Berlín, Heidelberg, New York, 1968.
- L. BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
- L. CHIESA, *La base del realismo e la critica neokantiana*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968.
- F. CARAFFA, *Vallepietra dalle origine alla fine del Sec. XIX*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
- C. SEPE, *La dimensione trinitaria del carattere Sacramentale*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
- D. BONIFAZI, *Filosofia e cristianismo*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968.
- M. V. FERRARI, *Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968.
- O. CASSOLA, *La recezione del Diritto Civile nel Diritto Canonico*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969.
- V. BOUBLIK, *Incontro con Cristo*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968.
- J. HERBUT, *De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968.
- F. S. JOHNSTON, *The logic of relationship*, Philosophical Library, N. York, 1968.
- J. L. KRAUS, *John Locke: empiricist, atomist, conceptualist and agnostic*, Philosophical Library, New York, 1968.

- F. C. LYMAN, *The posture of contemplation*, Philosophical Library, New York, 1969.
- H. JÜRGENS BADEN, *Literatura y conversión*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- P. ROQUEPLR, *Experiencia del mundo y experiencia de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- D. RHYMES, *La oración en la ciudad secular*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- A. L. RICHARD, *Teología de la secularización*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- H. RAHNER, *Humanismo y teología de Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968.
- A. MARANCHE, *Al servicio de los hombres*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- A. ETCHEVERRY, *El hombre en el mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- B. BRO, *¡Feliz el que cree!*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- J. A. MOHLER, *The beginning of eternal life*, Philosophical Library, New York, 1968.
- O. INCHAUSPE-M. CALZETTI, *Geografía de Europa y Oceanía*, E. Estrada, Buenos Aires, 1969.
- F. A. DAUS, *Geografía de América*, Ed. Estrada, Buenos Aires, 1969.
- C. M. VARSAVSKY, *Astronomía elemental*, Ed. Estrada, Buenos Aires, 1969.
- J. K. RYAN (curador), *Studies in philosophy and history of Philosophy*, vol. IV, The Catholic University of America Press, Washington, 1969.
- R. AFNAN, *Zoroaster's influence on Anaxagoras, the greek tragedians and Socrates*, Philosophical Library, New York, 1969.



UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRENSION  
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS  
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

## EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial  
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES  
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el  
banco  
para toda su  
familia**

porque él

**BANCO RIO DE LA PLATA**

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

**BANCO RIO DE LA PLATA**

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Graf. Mansilla

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

**COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.**

---



**UN BRINDIS  
¡AL MUNDO ENTERO!**

Ahora usted puede disfrutar  
del mismo gusto atrevido  
de Pepsi en 124 países.  
¡A su salud!...



**PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.**

Pepsi-Cola y Pepsi son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

## **DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA**

**de Filosofía y Ciencias afines**

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición:** Centro de Estudios de Filosofía  
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145  
SEVILLA (España)

## **P E N S A M I E N T O**

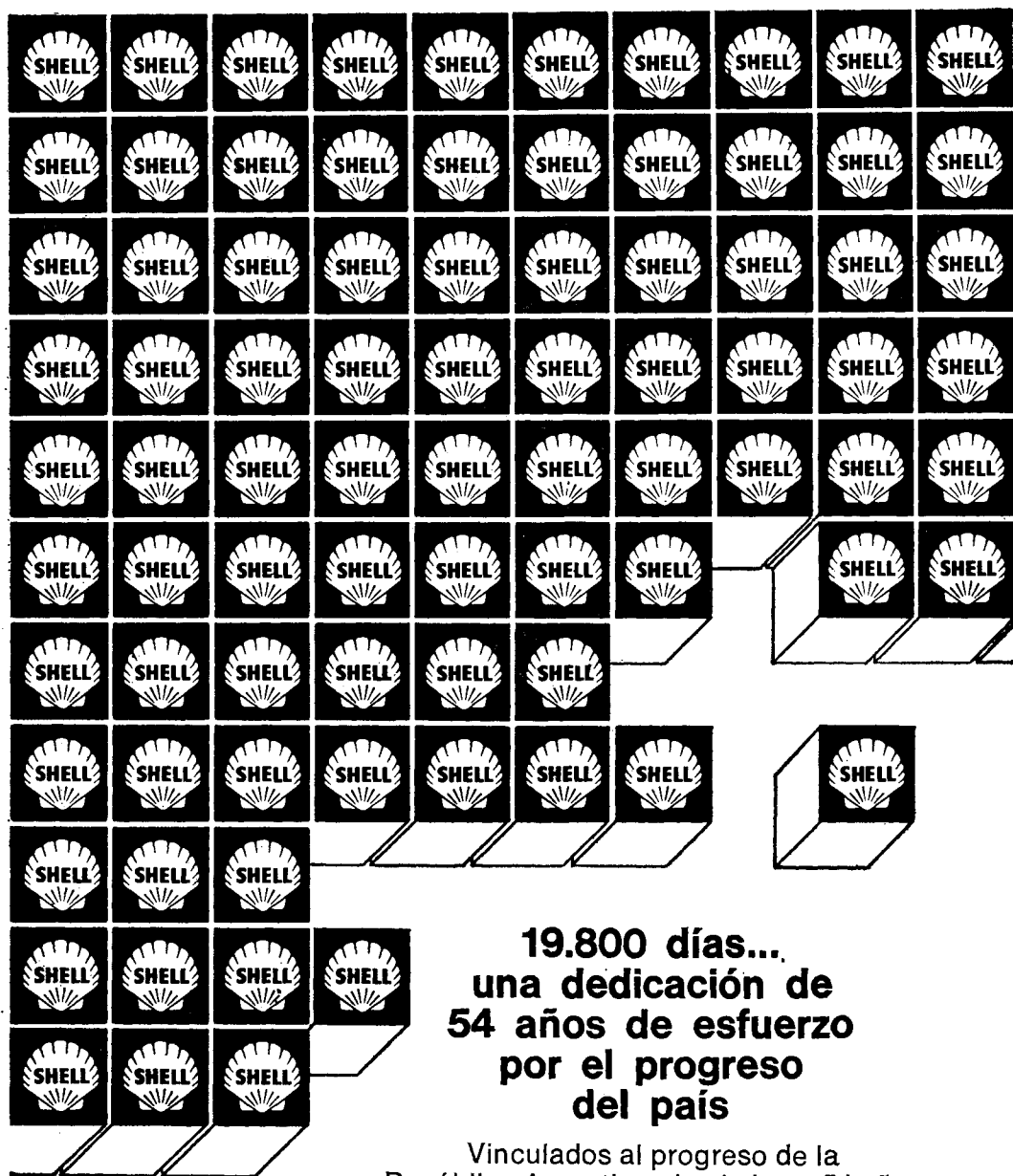
Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España



**19.800 días...  
una dedicación de  
54 años de esfuerzo  
por el progreso  
del país**

Vinculados al progreso de la República Argentina, desde hace 54 años estamos al servicio de su desarrollo económico. Y así ha sido a lo largo de estos 19.800 días, durante los cuales siempre hemos entregado la mejor calidad en productos para el agro, la industria y el hogar, actividades éstas realizadas con orgullo junto a muchos otros que también han asumido ese deber.

Testimonio de este aporte de SHELL al desarrollo del país es la adquisición —tan sólo en 1967— de materias primas y artículos elaborados por empresas locales, por un valor de 20.557.000.000 de pesos.



**SHELL COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S. A.**

# **FUNDACION ENRIQUE ROCCA**

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires



# Sus intereses son los nuestros

Por eso siempre intervenimos personalmente  
en todos los negocios que se nos confían.

## CONSIGNACIONES:

de hacienda vacuna, lanar y porcina.  
Lanas, cueros, cereales y semillas.



## VENTA EN REMATE Y PARTICULAR

de haciendas, campos y propiedades.

## LIQUIDACIONES EN ESTABLECIMIENTOS RURALES

de haciendas, maquinarias, útiles y rodados.

## VENTA DE SEMILLAS Y CEREALES

## TASACIONES, PARTICIONES, RECUEENTOS

## ADMINISTRACION DE ESTANCIAS

## NEGOCIOS DE CAPITALIZACION

y

S.A.